George Augustin (ed.)

Markus Graulich – Walter Kasper – Cathleen Kaveny
Terrence Keeley – Kurt Koch – Thomas Krafft
Michael Lauerer – Reinhard Marx – Dietmar Mieth
Gerhard Ludwig Müller – Eckhard Nagel
Ursula Nothelle-Wildfeuer – Isabel Schmidt
Eberhard Schockenhoff – Christoph Schönborn
Thomas Söding – Ralph Weimann

El matrimonio y la familia

SALTERRAE

Presencia Teológica

GEORGE AUGUSTIN (ED.)

Markus Graulich / Walter Kasper / Cathleen Kaveny
Terrence Keeley / Kurt Koch / Thomas Krafft
Michael Lauerer / Reinhard Marx / Dietmar Mieth
Gerhard Ludwig Müller / Eckhard Nagel
Ursula Nothelle-Wildfeuer / Isabel Schmidt
Eberhard Schockenhoff / Christoph Schönborn
Thomas Söding / Ralph Weimann

El matrimonio y la familia

SAL TERRAE

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la red: www.conlicencia.com o por teléfono: +34 91 702 1970 / +34 93 272 0447

Títulos de los originales:
***Ehe und Familie**. Wege zum Gelingen*
aus katholischer Perspektive
***Familie**. Auslaufmodell*
oder Garant unserer Zukunft?

El presente volumen se publica con la colaboración
del Instituto de Teología, Ecumenismo y Espiritualidad
«Cardenal Walter Kasper»,
vinculado a la Escuela Superior
de Filosofía y Teología de Vallendar (Alemania)

© Kardinal Kasper Institut, 2014

Traducción:
Melecio Agúndez Agúndez
José Manuel Lozano-Gotor Perona

© Editorial Sal Terrae, 2014
Grupo de Comunicación Loyola
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria) – España
Tfno.: +34 942 369 198 / Fax: +34 942 369 201
salterrae@salterrae.es / www.salterrae.es

Imprimatur:
† Vicente Jiménez Zamora
Obispo de Santander
23-10-2014

Diseño de cubierta:
María José Casanova

Edición Digital
ISBN: 978-84-293-2412-9

Prólogo

CON el anuncio del sínodo extraordinario de los obispos, 2014-2015, el papa Francisco ha puesto de nuevo el tema «matrimonio y familia» en el centro de la atención eclesial. Como para afinar la orquesta en orden a la preparación del sínodo, el cardenal Walter Kasper, a invitación del Papa, pronunció en febrero de 2014 ante el consistorio de cardenales un discurso muy comentado sobre el tema «El evangelio de la familia». Acto seguido se encendió una discusión un tanto movida. Con el presente volumen, titulado *El matrimonio y la familia*, deseamos abordar la temática de esa discusión, exponer los problemas sobre el matrimonio y la familia en el mundo actual, y contribuir a una mejor y más profunda comprensión de la doctrina de la Iglesia sobre este tema.

Los resultados de la encuesta presinodal sobre la situación de la familia, realizada a escala universal por el secretariado romano para el sínodo, han dejado claro que existen grandes diferencias, en el contexto de la Iglesia universal, entre la doctrina y la praxis eclesial respecto del matrimonio y la familia. Se da el fenómeno de que doctrina y vida se alejan notablemente la una de la otra. Aquí es preciso preguntarse: ¿cómo podemos reconciliar de nuevo vida y doctrina y superar la discrepancia existente?

En un mundo globalizado y pluralista, la Iglesia, como comunidad mundial de testimonio y de fe, vive en un ámbito de gran tensión por la asincronía de las culturas. Esa asincronía, esa diferencia de ritmo en el desarrollo cultural, afecta a la percepción de los contenidos y de la praxis de la fe. Por eso, en la búsqueda de soluciones pastorales para la configuración del matrimonio y de la familia, debemos tener a la vista los factores antropológicos y socioculturales e interpretar la realidad vital de los creyentes a la luz del Evangelio.

Esto solo se puede lograr toando en serio la realidad de la vida de las personas. Para ello es preciso percibir la fe como fundamento de la acción y ayuda en la orientación para la praxis. Es cometido de la Iglesia esclarecer continuamente el sentido existencial de su doctrina y motivar a las personas para realizar en su vida práctica el mensaje del Evangelio. A partir del espíritu del Evangelio y de los valores cimentados en él, los cristianos tenemos la tarea de hacer presente la santidad del matrimonio y de la familia, y defenderlos de los peligros.

Constituye un desafío permanente aclarar y exponer que la moral cristiana no es una moral de prohibiciones, sino promesa y orientación a la vida en plenitud (Jn 10,10). Ser cristiano significa ser capaz, con la gracia de Dios, de cooperar con total confianza y vivir en el seguimiento de Cristo. La moral cristiana es una moral de impulso y de servicio a la vida: es, en el fondo, una moral de capacitación.

Una moral cristiana sin hondura teológica y anchura espiritual se hace irrelevante a corto plazo, sin duda, y no puede servir al crecimiento de lo cristiano y de lo humano en la sociedad. La Iglesia, si quiere estar a la altura de su cometido mundial, tiene que adoptar una posición crítico-positiva frente al mundo secularizado, incluso en asuntos de ordenación ética de la sociedad.

En este aspecto, es tarea de la Iglesia anunciar de una manera reconfortante e inteligible, en el seno de una situación social transformada, el mensaje, basado en el Evangelio de Jesucristo, de la belleza y del valor del matrimonio y la familia. Tiene que quedar claro: la Iglesia quiere servir a la vida y al amor de las personas. La Iglesia quiere que la vida de los matrimonios y de las familias realmente se logre. En todas las aplicaciones prácticas de la doctrina, esa intención fundamental puede y tiene que quedar claramente reconocible.

Hoy, ese mensaje positivo de la Iglesia no llega, por diferentes motivos, a muchos creyentes. Por un lado, no ven la intención de la doctrina eclesial sobre el matrimonio y la familia de servir a la vida; por otro, no se logra comunicar clara, sintética e inteligiblemente, los aspectos relevantes para la vida en la doctrina de la Iglesia.

No podemos ni nos es lícito cambiar a nuestro gusto el contenido y la sustancia del mensaje bíblico. En vez de eso, hemos de buscar caminos, ver cómo podemos ganar y entusiasmar a personas para el mensaje. Se trata de poner de manifiesto cómo se puede vivir y desarrollar la riqueza y la grandeza de la doctrina de la Iglesia sobre la vida y el amor en el matrimonio y en la familia. La transmisión del evangelio del matrimonio y de la familia tiene que recuperar otra vez una alta prioridad pastoral y convertirse en preocupación misional de todos los creyentes.

En este orden, hemos de superar la fijación exclusivista en temas problemáticos singulares y, primero y sobre todo, presentar de nuevo en forma positiva el sentido y el fin de la doctrina de la Iglesia. Nuestra preocupación de primer orden debe ser no perdernos en discusiones particulares teológicas o casuísticas, sino poner todo el empeño en comunicar abiertamente el sentido de la idea católica del matrimonio. Es necesario un cambio de perspectivas y de paradigmas. Nuestro foco debe centrarse en la praxis de una vida lograda, de matrimonio y familia.

Se presentan multitud de preguntas: ¿cómo podemos fortalecer el matrimonio y la familia en sus múltiples retos? ¿Qué podemos hacer, personalmente y como Iglesia, para crear las condiciones en las que las personas puedan, llenas de confianza, con plena responsabilidad, en la conciencia de la presencia amorosa de Dios, estructurar su vida matrimonial y familiar?

A nosotros no se nos ahorra la lucha por buscar, desde el espíritu del Evangelio, respuestas a preguntas inaplazables sobre el matrimonio y la familia. Se trata de buscar caminos para anunciar el evangelio del matrimonio y la familia en nuestra sociedad plural, de tal manera que las personas no lo entiendan como prohibición o impedimento en la vida, sino como indicador hacia la configuración de una vida lograda. Hemos de

transmitir pastoralmente la idea teológica de matrimonio y familia de tal manera que pueda resultar fructífera para el día a día en el matrimonio y la familia.

La Iglesia, como comunidad de fe, debe estar consiguientemente dispuesta a aceptar y soportar con toda humildad que nosotros no podemos encontrar una solución satisfactoria para todos los problemas: tampoco para los que atañen al matrimonio y la familia. El creyente no tiene más remedio que confrontar estas contradicciones de la vida con la experiencia de la cruz del Señor. Aquí se llega a un efecto recíproco. La idea cristiana del matrimonio y la familia presupone la idea humana general. Lo cristiano eleva lo humano a un nivel divino, que es gracia y capacita. Como cristianos estamos urgidos en común a buscar caminos para tomar de nuevo conciencia de la fundamentación social, filosófica y teológica del matrimonio y la familia. Según la idea católica, el matrimonio es una comunidad de vida y de amor entre un varón y una mujer, libre, asumida para toda la vida y sancionada sacramentalmente, que está ordenada al bienestar mutuo de la pareja y a la generación y educación de la descendencia. La familia es al mismo tiempo el lugar de la experiencia de la dignidad de las personas y de la cultura humana. Aquí aprenden las personas –padres e hijos– la práctica de la compasión y del amor al prójimo. El futuro de la humanidad depende decisivamente de la estabilidad y del entramado de valores de las familias.

De aquí se deriva, como tarea permanente de la reflexión teológica y del anuncio pastoral, la necesidad de clarificar una y otra vez que la visión cristiana del matrimonio y la familia responde al anhelo profundo del corazón humano. A la luz de la fe cristiana, esto permite al amor entre varón y mujer, padres e hijos, brillar con nuevo fulgor.

La experiencia muestra que la familia tradicional y no contaminada ofrece para los hijos el entorno más seguro e idóneo. Colabora a su desarrollo integral. Los hijos que crecen junto a sus padres biológicos, casados entre sí, tienen las mejores posibilidades de un armónico desarrollo de su personalidad. Corren el mínimo riesgo de tener experiencias negativas en el entorno familiar. Esto lo confirman investigaciones sociológicas en todas las culturas del mundo. La Iglesia se mueve en este ámbito de experiencia y recoge el deseo de alumbrar caminos sobre cómo las personas pueden dominar, con la fuerza de Dios, los múltiples desafíos del matrimonio y la familia. Hace suyo el anhelo genuinamente humano de seguridad y estabilidad y acompaña a las personas en las diversas fases de la vida y en las distintas tareas, para que puedan ser buenos cónyuges y progenitores responsables y amorosos. También para los niños y los jóvenes se entiende la Iglesia como importante interlocutora y compañera de viaje.

Esto, junto a actitudes fundamentales e ideales, pide también respuestas a cuestiones bien concretas. Por eso hay que preguntar qué repercusión tendrá a largo plazo sobre la sociedad una alta cuota de divorcios. Como cristianos ¿tenemos que aceptarlo como una fatalidad inevitable? ¿Qué podemos hacer para evitar, en el espíritu de Jesucristo, los múltiples motivos que conducen al divorcio y vencerlos mediante la práctica de la reconciliación y de la misericordia? En este punto, ocupará menos el

primer lugar el problema, muy discutido, sobre la admisión a la comunión de los divorciados por lo civil y vueltos a casar. De lo que se trata, más bien, es de la preocupación fundamental: ¿qué podemos hacer, en el plano plenamente práctico, desde el espíritu de Jesucristo, para que todavía hoy se logren los matrimonios y las familias?

Los casados que se esfuerzan por vivir un matrimonio cristiano saben que el camino del matrimonio no es fácil. Pero si este camino se recorre con la fuerza de Dios, puede ser plenificante por sí mismo y estar cargado de bendiciones para el matrimonio y la familia.

El mayor desafío, pues, para la pastoral hoy es: ¿cómo podemos nosotros mismos llegar a la convicción de que la doctrina católica sobre el matrimonio y la familia no es ninguna ideología del eterno pasado sino promesa de la verdadera felicidad de los humanos, desarrollada desde la plenitud de la fe y, al mismo tiempo, hecha posible por la gracia?

El sacramento del matrimonio es la fuente permanente de la gracia que, en el día a día matrimonial, da fuerza para configurar con éxito la comunidad de amor y de vida entre mujer y varón. La gracia de este sacramento da también fuerza para el perdón y el olvido. El sacramento capacita para vencer los propios intereses egoístas, para solucionar los conflictos en el espíritu de Cristo y para cooperar a un crecimiento por ambas partes. Conjuntamente hay que desarrollar, desde la fuerza del sacramento, una espiritualidad actualizada de matrimonio y familia, que se alimente de la plenitud y anchura de la fe católica.

Los autores y autoras de este volumen temático aportan cada uno su propia perspectiva a una discusión de actualidad, que presenta los diferentes desafíos de una pastoral matrimonial y familiar. A todos les une el deseo de buscar a los diferentes problemas una respuesta acorde con el Evangelio y el Espíritu de Cristo. Damos las gracias a todas las personas que han cooperado en esta obra, sobre todo, a los autores y autoras, así como a los traductores: José Manuel Lozano-Gotor Perona y Melecio Agúndez Agúndez, y al Grupo de Comunicación Loyola, por su colaboración siempre cordial y eficaz.

La doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio y la familia no representa ninguna moral peculiar sino que está pensada para todos los hombres y mujeres de buena voluntad. Surge de la reflexión sobre la vida divina y humana. Crece con la profundización y el desarrollo del sentido moral, ya inscrito en la creación, y que, con la revelación de Dios en la historia de la salvación, experimenta su despliegue de gracia. Es tarea permanente replantear teóricamente, para las diversas situaciones de la vida de las personas, este fundamento de la vida cristiana en su relevancia para el logro de la vida de matrimonio y de familia, y ponerlo al alcance de todos como orientación, como motivo movilizador y como fuente de energía saludable. Allí donde las personas lo asumen como fundamento de su vida, se logran matrimonio y familia en una cultura del amor. Aquí, varón y mujer, padres e hijos, despliegan conjuntamente el cuidado de los unos

por los otros y los unos con los otros se relacionan con respeto y gratitud. Aquí se desarrolla una cultura del amor que es bella y veraz, afirmadora y promotora de vida, divina y humana al mismo tiempo.

Vallendar, en la fiesta de la Asunción de María,
15 de agosto de 2014
GEORGE AUGUSTIN

PRIMERA PARTE:

Matrimonio y familia. Una realidad en proceso de cambio

CAPÍTULO 1:

El futuro de la familia.

Fundamentos antropológicos y retos éticos.

EBERHARD SCHOCKENHOFF

1. Síntomas de la crisis de la familia

EN las tres últimas décadas, las formas de unión y de vida en pareja y las circunstancias de vida familiar de numerosas personas se han transformado visiblemente. Para entender la relevancia de este cambio, basta con señalar de forma sucinta los desarrollos más importantes: la tendencia a contraer matrimonio decrece; el número de uniones de vida no matrimoniales y hogares unipersonales aumenta; cada vez hay más parejas que viven por separado (*living apart together*); la tasa de natalidad se reduce hasta valores situados por debajo del nivel de reemplazo; el número de matrimonios sin hijos, familias reconstituidas y familias adoptivas sigue creciendo; el matrimonio formado por dos personas con carreras profesionales ha dado pie al papel de amo de casa y al mito de los «nuevos padres»; las familias monoparentales o las llamadas familias *patchwork* (compuestas de retazos) dejaron hace ya tiempo de ser una rareza; las comunidades de vida alternativas y las parejas homosexuales son socialmente toleradas y jurídicamente reconocidas. Si se tiene presente este desarrollo, resulta manifiesto que en modo alguno se trata de fenómenos marginales sino de amplias tendencias de cambio profundo que no se detienen ni ante las estructuras sustentadoras de nuestro mundo de la vida, a saber, la realidad social del matrimonio, la pareja y la familia.

Sin embargo, sería un error extraer de la suma de estos distintos fenómenos la conclusión de que el matrimonio y la familia son tenidos en la conciencia social por un modelo agotado al que las personas ya no reconocen función alguna de orientación y guía en su propia vida. Y es que, junto al significativo aumento de formas alternativas de vida, los datos estadísticos muestran también que la orientación al ideal de la familia referida al matrimonio sigue siendo sorprendentemente estable entre la población[1]. Todavía dos tercios de todas las personas contraen matrimonio, lo que en la abrumadora mayoría de los casos conlleva como consecuencia la posterior creación de una familia propia. Sin embargo, la antaño natural secuencia temporal y objetiva de matrimonio y familia ya no es incuestionada; el matrimonio es elegido con creciente frecuencia solo en aras de la planeada creación de una familia propia en tanto en cuanto la pareja, ante el inminente nacimiento de un hijo, da por terminada la fase de convivencia informal e introduce su relación en un marco jurídicamente ordenado.

Pero de ahí no cabe deducir que el matrimonio y la familia sean menospreciados ni siquiera cuestionados por principio; antes al contrario, el desarrollo apunta más bien a un firme amarre de esta institución en los planes vitales de las personas. Tampoco el incremento del número de divorcios ni la elevada cifra de hogares monoparentales en las grandes ciudades pueden ser interpretados sin más como indicio de una valoración dramáticamente decreciente del matrimonio y la familia, como atestigua el elevado número de segundos matrimonios y la doble circunstancia de que numerosos solteros no consideran su actual forma de vida una situación duradera y de que personas que en su día estuvieron casadas han llegado a esa situación a consecuencia de la muerte de su cónyuge[2]. Por lo que respecta a la generación de los hoy menores de edad, hechos contundentes y cifras claras hablan asimismo en contra de la tesis del final de la familia: más del 85% de ellos crecen junto a sus propios padres, casados entre sí; es decir, viven en una situación que responde a los criterios clásicos de la familia referida al matrimonio. Tampoco el restante 15% viven en uniones de vida no matrimoniales permanentes o en abiertas relaciones amorosas de sus padres biológicos, como sugiere la imagen de la pluralización e individualización de las situaciones familiares de vida. Antes bien, tales circunstancias de filiación suelen estar determinadas por el fenómeno de la múltiple paternidad o maternidad, que surge a raíz del comienzo de una nueva relación conyugal por el progenitor con el que el niño constituye provisionalmente un hogar[3].

Los esbozados escenarios de cambio de la sociedad moderna muestran que la situación de la familia se encuentra en ella marcada por tendencias de evolución contrapuestas y, en parte, también contradictorias, a las que se dan distintas explicaciones en el debate de las ciencias sociales y la política social. Un primer enfoque interpretativo (representado por el grupo reunido alrededor de Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim y Hans-Joachim Hoffmann- Novotny)[4] afirma –a la vista de la segmentación de la sociedad (pos)moderna y la progresiva individualización de las trayectorias vitales– el final de la concepción tradicional de la familia, que, desde esta perspectiva, aparece como una irreal y desmesurada exigencia que plantea una institución incapaz de modernizarse o imperfectamente modernizada. Por el contrario, un segundo grupo (reunido alrededor de Franz-Xaver Kaufmann, Robert Hettlage, Rosemarie Nave-Herz y Laszlo A. Vascovics)[5] percibe tras los procesos de cambio social una continuidad del ideal de familia más fuerte de lo que permiten sospechar a primera vista los sugestivos escenarios de una radical modernización de la sociedad[6]. En la primera perspectiva, la familia nuclear definida por la convivencia de progenitores casados y sus propios hijos aparece como reliquia de una constelación histórica pasada que ya no se corresponde con las posibilidades de decisión de los individuos liberados de sus vínculos familiares ni con la paradójica presión a poner en escena la propia biografía y que, por tanto, tras el trascendental cambio vivido en la relación de los géneros entre sí, ya no ofrece una forma de organización apropiada para afrontar problemas existenciales (en la manera cotidiana de vivir, en la coordinación de profesión y tiempo

libre, en la satisfacción de necesidades privadas y en el acompañamiento de los hijos). A la pregunta de si –dada la permanente exigencia de toma de decisiones que plantea la sociedad del riesgo, decisiones que, tras la destradicionalización de los valores e ideales recibidos, solo pueden ser tomadas atendiendo a las preferencias subjetivas de los afectados– el matrimonio y la familia pertenecen a una época que se acaba, únicamente cabe responder, en consecuencia, con un «claro sí»[7].

Desde la perspectiva de la segunda escuela de interpretación, el «precipitado adiós» (R. Hettlage) al modelo de familia referida al matrimonio se basa, en cambio, en equivocadas conclusiones especulativas y en el supuesto de la existencia de «cadenas causales unidimensionales»[8], que no encuentran confirmación en las investigaciones empíricas sobre las verdaderas actitudes existenciales de las personas y su satisfacción con la situación familiar que viven. También este enfoque explicativo parte de la evidente ampliación de opciones en lo relativo a la configuración de la vida tanto de las mujeres como de los varones, haciéndose necesario prestar especial atención a la circunstancia de que la normalidad biográfica del matrimonio y la maternidad (o paternidad) ha disminuido de forma drástica en los últimos años[9]. Sin embargo, de la teoría de la individualización de la sociedad no se debe inferir de manera unilineal-causal la pluralización de las formas de vida *familiares*, ni tampoco constituye dicha teoría un punto de apoyo suficiente para el pronóstico de que nos encaminamos hacia una sociedad de solteros sin familia. Antes bien, junto al estadísticamente todavía predominante sector familiar, en el que el conjunto de normas de vida familiar y de paternidad y maternidad sigue teniendo firmes cimientos e incluso adquiere mayor peso (respecto a las normas de matrimonio y pareja), se consolida un segundo ámbito en el que dominan formas de vida no familiares. La tesis de una considerable disolución del modelo de familia referida al matrimonio a consecuencia de una pluralización de las formas de vida familiares se apoya, según esta visión, en una ilícita mezcla de estos dos ámbitos. Lleva a un errado diagnóstico de la época, porque pasa por alto la fosa cada vez más profunda que en nuestra sociedad se abre entre el sector familiar y el no familiar[10].

Detrás de estos contrapuestos enfoques explicativos se encuentran también, sin duda, diferentes modos de proceder metodológicamente: mientras que la interpretación mencionada en primer lugar infiere de una acumulación estadística de datos divergentes el surgimiento de una nueva finalidad normativa con vistas a modelos alternativos de vida familiar, a los que luego se certifica una superior o incluso exclusiva capacidad de futuro, el segundo enfoque interpretativo atribuye la empíricamente demostrable continuidad en la concepción de familia al hecho de que las tareas y aportaciones de la familia (así como las de las instituciones sociales en general) se remontan a necesidades antropológicas hondamente arraigadas, por lo que no pueden perder sin más su función, ni siquiera en épocas de profundos cambios sociales[11]. Desde esta perspectiva corresponde, consiguientemente, al compromiso moral de las personas que viven en una familia –en especial, por supuesto, al de los cónyuges mismos– y a la movilización de sus recursos privados una irrenunciable importancia de cara al éxito del proyecto global

de familia. La tesis de la pluralización tiende, por el contrario, a ver las formas familiares de vida exclusivamente como objetos de cambio social, de suerte que la capacidad de control del acontecimiento familiar por la ética personal de los miembros de la familia tiende a ser ignorada.

2. La importancia de la familia referida al matrimonio

Durante la última década, la transformación de los modelos familiares de vida no ha afectado solo al matrimonio. Ha llevado también a un cambio de la importancia de la familia, cuyo alcance apenas ha sido comprendido aún teológicamente[12]. La incuestionada equiparación de matrimonio y familia resultaba adecuada en un trasfondo histórico-social en el que el ciclo de las generaciones conocía ritmos más breves y el horizonte temporal era considerablemente más reducido. Antaño, la separación respecto de la familia de origen se producía mediante el propio matrimonio, que al mismo tiempo marcaba el comienzo de una nueva familia. Para los padres que eran dejados atrás, quienes con la educación de sus hijos habían concluido su tarea más importante en la vida, con la marcha de los hijos de la comunidad hogareña de vida comenzaba simultáneamente la retirada de la vida profesional y la preparación para la vejez. Con frecuencia, el tiempo de vida que les quedaba en común se veía limitado aún más por la muerte prematura de uno de los cónyuges, de suerte que el final de la fase familiar era para el cónyuge superviviente prácticamente sinónimo del comienzo del estado de viudedad.

En la actualidad, en cambio, la importancia de la fase familiar dentro del matrimonio ha disminuido evidentemente; en relación con el conjunto de la duración de la vida en común, constituye un periodo importante, pero no el único determinante. Ya solo el hecho de que la duración global del tiempo común de vida se haya casi duplicado en comparación con generaciones anteriores muestra que la relevancia de la fase familiar en la secuencia de los ciclos de vida ha disminuido. La más temprana separación de la propia familia de origen, el adelantado comienzo de la fase posfamiliar a raíz de la marcha de los hijos y la mayor duración del llamado matrimonio senil (*Altersehe*) ponen de manifiesto que hoy los cónyuges se ven arrojados de vuelta en mucha mayor medida a su propia relación de pareja. La teología de la Iglesia sobre el matrimonio debería tener en cuenta este cambio de las situaciones familiares de vida complementando su ideal de matrimonio referido a la familia mediante el ideal de una familia referida a la relación de pareja[13].

A pesar de la esencial apertura del amor conyugal a la reproducción y la educación de los hijos, la estrecha interrelación de matrimonio y familia que predomina en la doctrina eclesial del matrimonio debería ser acentuada de manera distinta en el futuro. La relación conyugal de pareja no *solo* es el fundamento de la familia, por mucho que sea su necesaria condición previa. Una completa disociación de matrimonio y familia,

como reclaman los representantes de las uniones de hecho no matrimoniales y entretanto es en gran medida habitual en la terminología de la sociología y el derecho de la familia, amenazaría aún más el necesario espacio de protección en el que crecen los niños. En la vida deben existir lugares de incondicional seguridad que no se encuentren relativizados de antemano por reservas temporales u otras cautelas respecto a la vinculación. Sobre todo con miras a las experiencias límite de la necesidad, la desgracia, la enfermedad y la vejez no se vislumbran formas de vida alternativas capaces de garantizar estas funciones en lugar de la familia[14].

Para que la familia siga siendo una unidad social básica de la vida y los niños puedan crecer en un lugar en el que experimenten modélicamente la incondicional fiabilidad de la vida, los progenitores mismos deben representar en su relación mutua tal fiabilidad. Por eso, únicamente la familia referida al matrimonio puede cumplir la tarea de una unidad básica en el sentido pleno de la palabra, que permanece insustituible incluso en condiciones sociales transformadas. En cambio, si el concepto de familia se define solo mediante la convivencia de adultos y niños o se reduce a la díada madre-niño, su relevancia antropológica autónoma y su genuina posición singular respecto a todas las demás estructuras sociales no pueden ser ya comprendidas adecuadamente. De ahí que, en su estudio *Familie als soziales Subjekt* [La familia como sujeto social], Savio Antonio F. Vaz hable de un específico carácter de «nosotros» de la familia, que surge de la fiabilidad inauguradora de futuro fundada en la relación que los cónyuges mantienen entre sí: «En la concepción cristiana, la familia es también, por su parte, una comunidad abierta a la vida, un "nosotros" abierto a la vida. En cuanto tal presta sin duda servicios imprescindibles tanto a la propia comunidad como a la sociedad en general: así, también se trata, a no dudarlo, de garantizar a los hijos una educación ordenada; la familia reconoce, por supuesto, como tarea suya la preocupación por –y el cuidado de– sus miembros enfermos y mayores; lleva a cabo en múltiples sentidos servicios sin los cuales no podría subsistir una sociedad. Pero no se agota en prestar servicios o realizar funciones imprescindibles. Es, además, expresión visible de una promesa de futuro; y puesto que esta promesa la simboliza más en su identidad que en sus funciones, le corresponde el carácter de un sujeto social que no es de índole secundaria sino de naturaleza originaria»[15].

3. El futuro de la familia

Los cambios sociales del moderno mundo de la vida no han modificado la estructura fundamental de la vida familiar ni la responsabilidad paterno-maternal, a saber, la convivencia de los progenitores con sus hijos en la decisiva fase familiar. Sobre todo por lo que concierne a las fundamentales experiencias existenciales que tanto los hijos como los progenitores viven en esta fase de la convivencia, no se vislumbran en nuestra

sociedad formas alternativas de vida capaces de reemplazar a la larga a la familia como lugar de aprendizaje social y experiencia existencial de sentido.

La convivencia de los niños con sus padres ofrece una insustituible oportunidad de aprendizaje social, a través de la cual se ejercitan de forma no deliberada, pero sí duradera y eficaz, la confianza radical en la vida –necesaria para un fructífero desarrollo de la personalidad– y la fiabilidad de las relaciones humanas. Conforme al lema: «Aprender haciendo», en la familia se puede desarrollar una originaria solidaridad de la ayuda y el compartir en una medida que no es experimentable en ningún otro ámbito vital de la sociedad. En una sociedad diferenciada en múltiples subsistemas que se reparten las tareas tiene gran importancia el hecho de que la familia sea el único sistema social en el que los miembros de la familia encuentran reconocimiento no en razón de determinadas destrezas, de capacidades singulares o de aptitudes objetivas, sino como personas, es decir, de modo integral, en todos los aspectos de la vida. En virtud de la «inclusión de la persona toda» (Niklas Luhmann) que en ella se realiza y se acredita en el lote cotidiano de alegría y sufrimiento, incluyendo situaciones existenciales límite como desgracia, enfermedad y vejez, la familia representa un lugar privilegiado para la adquisición de «múltiples competencias existenciales que afectan al modo de vivir en su conjunto»[16]. No solo las tareas y prestaciones que ella (como institución social en el mesoplano o nivel intermedio) realiza para la sociedad, sino también las experiencias existenciales básicas que ella media a través de la interacción elemental (en el sistema primario de relaciones en el microplano) entre padres e hijos y entre unos hermanos y otros, hacen a la familia, a diferencia de otras redes sociales, insustituible. Y ello vale asimismo para el futuro.

En la seguridad de la familia, el niño debe recibir cuidados, adquirir confianza en la vida y desarrollar así su propia capacidad de vinculación. Debe comprender el mundo en su lengua materna, experimentar solicitud y amor en el encuentro con sus progenitores y ensayar en la relación con sus hermanos la autonomía y la rivalidad, a fin de avanzar de ese modo hacia una personalidad segura de sí. Más tarde, el joven tendrá que aprender en un círculo en creciente aumento de personas de su misma edad, pero también de adultos, autoestima, discernimiento y disciplina, con objeto de prepararse así para sus propias tareas vitales en la universidad, la formación profesional y el ejercicio de su profesión. El ciclo de las generaciones se cierra cuando los jóvenes crean su propia familia y asumen la responsabilidad de padres. Paul Kirchhof, especialista en derecho público y antiguo miembro del Tribunal Constitucional de Alemania, resume la importancia de este ciclo para la sociedad con las siguientes palabras: «El Estado liberal pone con ello su propio futuro en manos de la familia»[17]. El Estado fomenta el surgimiento de virtudes democráticas, tales como la responsabilidad, la solidaridad, el orgullo ciudadano y el civismo, respetando al matrimonio y la familia como unidades sociales básicas de la sociedad y posibilitándoles el cumplimiento de su encargo educativo mediante el establecimiento de las adecuadas condiciones marco. Solo si se toma en serio dicho encargo y concede a las políticas familiares el rango que les

corresponde, reconoce el Estado a la familia como un lugar de vivencia y experiencia antropológicamente originario y anterior a él, cuya importancia para el desarrollo de la personalidad de todos los involucrados, de los padres tanto como de los hijos, supera a la de cualquier otro vínculo humano.

Aun cuando la salubridad de determinadas formas de familia para el desarrollo psicosocial de los niños que viven en ellas no puede evaluarse en razón de un único rasgo, existe una suficiente base de experiencia para sospechar que determinados criterios son de capital importancia a este respecto. En su reciente estudio sobre los fundamentos de las políticas de familia, Max Wingen, antiguo presidente de la Oficina de Estadística del Estado federado de Baden- Württemberg, menciona la integridad de la relación de pareja (que asume la responsabilidad paterno-maternal), la estabilidad de la relación de los padres, la visibilidad de su compromiso y el reconocimiento público de la comunidad de vida[18]. Algunos de estos criterios, como, por ejemplo, la estabilidad de la relación de los padres, pueden cumplirse perfectamente en formas no matrimoniales de familia, mientras que, a la inversa, el hecho de que los progenitores hayan contraído formalmente matrimonio no garantiza de manera automática la fiabilidad de su relación. Sin embargo, en conjunto es una presunción sólida suponer que, por regla general, la combinación de tales criterios se alcanza de la forma más segura o al menos se ve facilitada por el ideal de la familia referida al matrimonio.

4. La protección de la familia como tarea social

Una sociedad que no quisiera ya fomentar de manera especial el matrimonio y la familia como unidades básicas de su convivencia social frente a otras formas de vida minaría sus propias fuerzas de cohesión y privaría al mismo tiempo a sus miembros de necesarias directrices orientadoras. De ahí que también en el futuro deba el ordenamiento jurídico atenerse a que tan solo la disposición vinculante a apoyarse mutuamente en todos los riesgos de la vida brinda una base adecuada para asumir la responsabilidad paterno-maternal. La convivencia con los hijos es más que un mero asunto privado de los padres; el orden de esta convivencia debe ser –ya solo en aras de los niños, siempre necesitados de protección– fiable, estable y transparente hacia el exterior. De ahí que el encargo dado al Estado de promover de manera especial la familia como comunidad de vida y educación prohíba equiparar a la familia referida al matrimonio otras formas jurídicas de convivencia de adultos y niños.

Pero para fortalecer la disposición natural del ser humano a la comunidad de vida y familia, también se necesitan, más allá de la protección jurídica, nuevas medidas de política social a largo plazo. Su finalidad debe ser reforzar los derechos de la familia y de las personas que viven en ella frente a las tendencias individualizadoras del moderno mundo de la vida y su «estructural falta de consideración» (F.-X. Kaufmann) por las familias. El Estado y la sociedad en modo alguno se hallan impotentes a merced de estas

tendencias, que debilitan la capacidad de vinculación de las personas y la cohesión social. Únicamente hay que utilizar con decisión y sentido de la oportunidad el instrumental adecuado. Entre ese instrumental se cuentan, por ejemplo, la creación de ayudas económicas a las familias, el reconocimiento del trabajo doméstico en pie de igualdad con el trabajo profesional, medidas para mejorar la compatibilidad de ambos mediante el fomento del trabajo a tiempo parcial, la introducción del llamado «factor hijos» para la determinación de la pensión y otros beneficios fiscales para las familias. A fin facilitar la puesta en práctica de estas propuestas, habría que examinar si no sería necesaria la introducción de un sufragio familiar con miras a garantizar la igualdad de oportunidades de participación e influencia de todos los ciudadanos en las leyes que les conciernen, tal como establece la Constitución alemana.

El punto de vista rector bajo el que pueden sintetizarse estos diversos desiderata, desatendidos desde hace años con burdo menosprecio tanto por la política como por la sociedad, viene indicado por la reflexión de que debe ser tarea prioritaria de una política social responsable conservar el capital humano y fortalecer los presupuestos biológicos, materiales y morales para la existencia del futuro. Por mucho que la erradicación de la discriminación social y la integración de las minorías se cuente en un Estado liberal entre los fines necesarios de la política social, el encargo que esta tiene de configurar los cimientos de la convivencia social no puede limitarse a una política de minorías meramente aditiva, heterogénea en sí. Condición previa de una reforma social profunda y perdurable sería más bien que se reconociera como objetivo central de la justicia social entre generaciones la implementación de una política de familia estructuralmente eficaz encaminada a la mejora de las condiciones de vida de las familias y que la política de familia regresara de una desatendida zona marginal al centro de todos los esfuerzos de política social.

5. La aportación de la Iglesia al éxito del matrimonio y la familia

La opción por un concreto compañero de vida y la incertidumbre sobre el futuro común siempre han hecho de la decisión de las personas sobre su vida una decisión en la que también están presentes la incertidumbre y el riesgo. La aventura que de forma natural supone el hecho de contraer matrimonio se agudiza en la actualidad a consecuencia de los cambios del mundo social de la vida, que incrementan el imprevisible riesgo de la vida en común en el matrimonio y la familia. En la medida en que ese mayor riesgo que conlleva la vida de pareja en el matrimonio y la familia es consecuencia de cambios sociales duraderos, la Iglesia no puede influir directamente en tal desarrollo. Con todo, sí que está en condiciones de prestar ayuda indirecta a los matrimonios y las familias en nuestra sociedad. Las comunidades cristianas pueden convertirse para las familias jóvenes en espacios de encuentro donde sea posible superar el aislamiento. Pueden asimismo acompañar a los jóvenes en su camino vital iniciándolos en los fundamentos de sentido de la fe, en los que encuentran una respuesta a las decisivas preguntas

fundamentales de la existencia humana. El servicio más importante que cabe ofrecer en el ámbito de la Iglesia a los jóvenes en camino hacia una relación de pareja madura lo prestan, sin embargo, los cónyuges y las familias mismas. Mediante la naturalidad de su existencia muestran que la institución «matrimonio» y la institución «familia» siguen representando para numerosas personas la respuesta más convincente a la pregunta por su lugar en el mundo y su tarea personal en él. Más importante que todos los análisis sociológicos y fundamentaciones teológicas, más importante incluso que las encíclicas papales, los domingos de la familia y un Año Internacional de la Infancia, es el ejemplo de un «matrimonio normal» o una «familia media» creíble, que muestre a los jóvenes con realismo cómo puede realizarse la idea de una relación satisfactoria entre la mujer y el varón en el matrimonio y la familia.

---

1. Cf. F.-X. KAUFMANN, *Zukunft der Familie im vereinten Deutschland: Gesellschaftliche und politische Bedingungen*, München 1995, 151s.

2. Cf. R. HETTLAGE, «Familie – ein vorschneller Abgesang?», en L. A. VASCOVICS (ED.), *Soziologie familiarer Lebenswelten*, München 1995, 60-68, esp. 66; R. Nave-Herz, *Familie heute. Wandel der Familienstrukturen und Folgen für die Erziehung*, Darmstadt 1994, 113-121.

3. Cf. B. NAUCK, «Familien- und Betreuungssituationen im Lebenslauf von Kindern», en H. BERTRAM (ed.), *Die Familie in Westdeutschland. Stabilität und Wandel familialer Lebensformen*, Opladen 1991, 389-428, esp. 399ss.

4. Cf. U. BECK (en colaboración con E. BECK-GERNSHEIM), «Familie», en ST. GOSEPATH, W. HINSCH Y B. RÖSSLER (EDS.), *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, vol. 1, Berlin 2008, 301-306; E. BECK-GERNSHEIM, *Riskante Freiheiten. Zur Individualisierung der Lebensformen in der Moderne*, Frankfurt a.M. 2008[8]; ÍD., *Was kommt nach der Familie? Alte Leitbilder und neue Lebensformen*, München 2010[3] [trad. esp.: *La reinvención de la familia: en busca de nuevas formas de convivencia*, Paidós, Barcelona 2003].

5. Cf. R. HETTLAGE, «Familienleben heute. Zur Soziologie des Ehe- und Familienmoratoriums», en Ch. HENRY-HUTHMACHER (ed.), *Leise Revolutionen – Familien im Zeitalter der Modernisierung*, Freiburg i.Br. 2002, 23-62; ÍD., «Familie – Salut für einen alten Begriff»: *Erwägen – Wissen – Ethik* 14/3 (2003), 517-519; R. NAVE-HERZ, «Die Familie im Wandel», en F. FAULBAUM Y C. WOLF (EDS.), *Gesellschaftliche Entwicklungen im Spiegel der empirischen Sozialforschung*, Wiesbaden 2010, 39-57; ÍD., *Familie heute: Wandel der Familienstrukturen und Folgen für die Erziehung*, 5ª ed. rev., Darmstadt 2012; ÍD.,«Familie im Wandel? – Elternschaft im Wandel?», en K. BÖLLERT Y C. PETER (EDS.), *Mutter + Vater = Eltern?*, Wiesbaden 2012, 33-49; ÍD., *Ehe- und Familiensoziologie: Eine Einführung in Geschichte, theoretische Ansätze und empirische Befunde*, 3ª ed. rev., Weinheim 2013.

6. Para estos «bandos» en la actual sociología de la familia y teoría de la sociedad, cf. G. MARSCHÜTZ, *Familie humanökologisch. Theologisch-ethische Perspektiven*, Münster 2000, 145ss.

7. U. BECK, «Freiheit oder Liebe. Vom Ohne-, Mit- und Gegeneinander der Geschlechter innerhalb und außerhalb der Familie», en ÍD. y E. BECK-GERNSHEIM (eds.), *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt 1990, 20-64, espec. 27 [trad. esp.: *El normal caos del amor: las nuevas formas de la relación amorosa*, Paidós, Barcelona 2001].

8. R. NAVE-HERZ, *Ehe- und Familiensoziologie*, *op. cit*. (cf. *supra*, nota 5), 123.

9. Cf. F.-X. KAUFMANN, *Zukunft der Familie im vereinten Deutschland*, *op. cit*. (cf. *supra*, nota 1), 96-102.

10. Cf. R. NAVE-HERZ, «Pluralisierung familialer Lebensformen – ein Konstrukt der Wissenschaft?», en L. A. VASCOVICS (ED.), *Familienleitbilder und Familienrealitäten*, Opladen 1997, 36-49, espec. 39s.

11. Cf. R. HETTLAGE, *Familienreport. Eine Lebensform im Umbruch*, München 1998[2], 245.

12. Al respecto, cf. G. LOHFINK, «Die christliche Familie – eine Hauskirche?»: *Theologische Quartalschrift* 163 (1983), 227-229.

13. Cf. H. G. GRUBER, *Christliche Ehe in moderner Gesellschaft*, Freiburg i.Br. 1994, 272-276.

14. Cf. A. AUER, «Ehe und Familie I. Theologisch», en *Staatslexikon*, ed. por la Görres Gesellschaft, Freiburg i.Br. 1986[7], vol. 2, 86-96.

15. S. A. F. VAZ, *Familie als soziales Subjekt. Eine theologisch-ethische Positionsbestimmung*, St. Ottilien 2007, 332.

16. G. MARSCHÜTZ, *Familie humanökologisch*, *op. cit*. (cf. *supra*, nota 6), 193.

17. P. KIRCHHOF, «Ehe und Familie als Grundlage einer freiheitlichen Gesellschaft»: *Stimmen der Zeit* 217 (1999), 507-516, aquí 507. Véase también U. NOTHELLE-WILDFEUER, «Familien gerecht werden. Sozialethische Perspektiven einer gerechten Familienpolitik»: *rhs religionsunterricht an höheren schulen*, 2009/52, 279-286 (una versión ampliada, actualizada y revisada de ese artículo puede consultarse en el capítulo 2 del presente volumen); B. LAUX, «Wandel von Generationenverhältnissen – sozialpolitische Herausforderungen der Generationengerechtigkeit»: JCSW (*Jahrbuch [des Instituts für] Christliche Sozialwissenschaft*) 53 (2012), 107-137 (número dedicado al tema: «Sozialethik für eine Gesellschaft des langen Lebens»).

18. Al respecto, cf. M. WINGEN, *Familienpolitik. Grundlagen und aktuelle Probleme* (Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe, vol. 339), Bonn 1997, 116-122.

CAPÍTULO 2:

¿Está la medicina moderna cambiando nuestra imagen de familia?

MICHAEL LAUERER, ECKHARD NAGEL
E ISABEL SCHMIDT

EL futuro de la medicina reproductiva en Alemania fue en mayo de 2014 tema del simposio anual del Consejo de Ética Alemán. Expertos, parlamentarios y más de trescientos cincuenta invitados debatieron con el Consejo de Ética cuestiones relativas a la influencia de la medicina reproductiva en nuestro modo de vida y en nuestra imagen de familia. Sobre el trasfondo del progreso médico, estos interrogantes parecen especialmente acuciantes. Así, por ejemplo, nuevos procedimientos prometen detener el «reloj biológico» para la reproducción, superando con ello la imagen clásica de familia desde puntos de vista temporales o referidos a la edad. La perspectiva de una segunda revolución cultural en este ámbito –después de la píldora como método anticonceptivo– podría llevar a una situación en la que los niños ya no sean tanto parte de la convivencia de las parejas jóvenes cuanto parte de la relación entre personas mayores.

Con la institución «familia» pueden asociarse numerosas características. Es una red social, transmite valores, constituye un ámbito donde se llevan a cabo cuidados y ejerce control social. En este contexto, la reproducción representa una de sus principales funciones. Adopciones al margen, la capacidad de concepción y la de alumbramiento son, por consiguiente, fundamentos biológicos esenciales de la familia. El progreso médico influye de forma fundamental en esta base: así, para muchas mujeres como para muchos varones, la medicina reproductiva es esperanza de realización de un plan de vida esencial e instaurador de sentido.

En este contexto, pero también de manera del todo general, el progreso médico y los procesos sociales guardan entre sí una relación de influencia mutua. En el ámbito de la medicina reproductiva, el vínculo parece estar referido en especial a la pluralización de la imagen de familia. Esta pluralización se hace patente en la transformación de la realidad social en lo que atañe al matrimonio y a la pareja. Son cada vez más las uniones de hecho que nunca se convierten en matrimonio ni tienen hijos. Las familias adoptivas, las familias *patchwork* (reconstituidas o, más a la letra, formadas por retazos) y las familias monoparentales incrementan también su importancia, al igual que las formas alternativas de vida en común y las parejas homosexuales. La planificación de la carrera profesional no se circunscribe ya solo a uno de los cónyuges. La pregunta de en qué medida el ideal de la familia referida al matrimonio sigue llevando la batuta en nuestra pluralizada sociedad tiene diversas respuestas.

La imagen clásica de familia está marcada por la relación de pareja de un varón y una mujer, por niños que tienen una madre y un padre, por la relación con los abuelos y por la estabilidad de las circunstancias de vida asociadas. Si se entendiera esta imagen como un cuadro, el motivo podría ser, por ejemplo, un hogar en el que conviven varias generaciones. Junto a la esbozada pluralización de la familia, otros factores parecen al menos cuestionar la estabilidad de la imagen clásica de familia. Hay que pensar, por ejemplo, en las elevadas exigencias de movilidad y flexibilidad en la vida profesional, que en la actualidad a menudo se estructura en varias etapas. Tales exigencias deben entenderse como interpelación a las nuevas estructuras de convivencia familiar.

Por otra parte, estas interpelaciones a la institución «familia», inmersa en un proceso de cambio, se dirigen también a la medicina reproductiva, que entonces no tiene tanto que resolver problemas médicos cuanto llevar a cabo una adaptación al modo real de vida, por cuanto los tratamientos en este contexto no responden ya exclusivamente a razones médicas, sino que se justifican porque posibilitan la configuración de la vida o la satisfacción de deseos.

1. ¿Qué tienen en común el descenso de la natalidad ocasionado por la píldora y la fecundación artificial?

Al comienzo del siglo XX se intensificó la investigación sobre la concepción y el ciclo femenino. La finalidad de estas investigaciones era impedir embarazos no deseados, y solo más tarde surgió la pregunta de cómo podía tratarse la esterilidad[1]. Gran relevancia para el primer objetivo tuvo en especial la píldora anticonceptiva, que fue autorizada como primer preparado hormonal para administración por vía oral en 1960 en Estados Unidos y al año siguiente en Alemania. Desde entonces, los métodos hormonales constituyen el medio anticonceptivo más utilizado. Mientras que al principio la píldora únicamente podía prescribirse a mujeres casadas, en Estados Unidos se hizo accesible también a mujeres no casadas doce años después de su introducción. Las repercusiones en la conducta sexual suelen describirse en alemán con el término *Pillenknick*, que designa un marcado descenso de la tasa de natalidad en numerosos países industrializados y afecta considerablemente a la estructura poblacional de las distintas naciones.

Sobre el trasfondo del segundo objetivo fue posible eliminar crecientemente obstáculos a la concepción con ayuda de diferentes técnicas, que, por ejemplo, sortean barreras físicas o recurren a la estimulación hormonal. Como «hora de nacimiento» de la moderna medicina reproductiva se considera el año 1978, cuando Louise Joy Brown –la primera persona engendrada por reproducción asistida en una «probeta» (fecundación in vitro [FIV])– vio la luz del mundo. En 2006 ella misma se convirtió en madre[2].

La fecundación in vitro, que constituye también una base esencial para algunas intervenciones de medicina reproductiva de las que hablaremos posteriormente, designa un método de fertilización artificial «en probeta» autorizado en Alemania para parejas que en el curso de un año no consiguen que la mujer se quede embarazada, pero también en aquellos casos en que es recomendable un diagnóstico de preimplantación (véanse las consideraciones posteriores). Aquí pueden emplearse dos procedimientos distintos. En la fecundación in vitro clásica se introducen óvulos y espermatozoides en una retorta; sobre la base de la selección natural tiene lugar entonces una fecundación espontánea. Junto a este procedimiento se utiliza también la fecundación artificial con inyección intracitoplasmática de espermatozoides (ICSI, *Intracytoplasmic Sperm Injection*) como método de inyección de un espermatozoide en el óvulo. A diferencia de la fecundación in vitro clásica, que no suele considerarse fecundación artificial sino más bien extracorporal (o sea, realizada fuera del cuerpo), en este segundo método es el especialista en reproducción asistida quien selecciona el material reproductor. Con independencia del procedimiento empleado, en una fase posterior a la fecundación tiene lugar la transferencia del embrión o los embriones al útero. Por regla general, se transfiere más de uno para elevar la probabilidad de anidamiento. El riesgo de embarazo múltiple justifica que se limite el número de embriones transferidos en un ciclo. Cuando se producen más embriones de los que luego se transfieren, se suscitan cuestiones ético-normativas que en numerosos países conducen a respuestas diferentes. En Alemania, la selección debe llevarse a cabo en un estadio en el que el óvulo aún se encuentre en el proceso de fecundación. Según la ley de protección de embriones, no se trata entonces todavía de un embrión. Dependiendo de una serie de factores, en especial la edad de la mujer, pero también el número de embriones fecundados o la sensación psíquica de estrés, la tasa de éxito, esto es, de bebés nacidos vivos por tratamiento iniciado está en Alemania entre el 18 y el 20%[3].

2. ¿Puede la imposición de límites estrictos a la medicina reproductiva proteger valores sociales?

En el contexto de la fecundación artificial se plantea –de forma paradigmática para otros métodos– la pregunta por la regulación del acceso a la medicina reproductiva. Existen indicios de que la satisfacción del deseo de ser tratada depende de la financiación pública: hasta 2003 el número de ciclos de tratamiento de fecundación in vitro en Alemania aumentó de continuo hasta rondar los ciento cinco mil anuales. En 2004 entró en vigor la Ley de Modernización de la Sanidad (*Gesundheitsmodernisierungsgesetz*, GMG), que limitó la subvención otorgada por el seguro público de enfermedad para los tres primeros intentos de tratamiento en un 50%[4]. A raíz de ello, el número de tratamientos se redujo en 2004 a la mitad, siendo los Estados federados económicamente más débiles los que más afectados se vieron. Tampoco en los años subsiguientes se constató una recuperación del número de tratamientos[5]. Hay que partir de que los

obstáculos económicos al acceso a las prestaciones de medicina reproductiva o, equivalentemente, el elevado copago por parte de los pacientes llevan a que los deseos de tratamiento queden incumplidos, en especial entre los económicamente desfavorecidos.

Mientras que la realización de una fertilización artificial está en principio abierta a todas las parejas, la asunción proporcional de los costes depende de si la pareja que desea el hijo está casada o no. Recientemente el Tribunal Regional de Asuntos Sociales (*Landessozialgericht*) de Berlín-Brandeburgo ratificó la praxis dominante en lo relativo a la financiación de la fertilización artificial al considerar jurídicamente lícita la restricción del derecho a percibir una ayuda económica para tratamientos reproductivos única y exclusivamente a parejas casadas[6]. Sin embargo, dado el carácter fundamental de semejante decisión, se admitió la posibilidad de apelar esta sentencia ante el Tribunal Federal de Asuntos Sociales (*Bundessozialgericht*).

Puesto que los costes por ciclo de tratamiento importan, dependiendo del método utilizado, entre mil ochocientos y cinco mil euros, la interpretación jurídica dominante abre este camino de realización del deseo de maternidad y paternidad solo a parejas casadas «establecidas» y en edad de procrear, mientras que el acceso a esta prestación permanece vedado a parejas (jóvenes) no casadas, a no ser que estén dispuestas a correr ellas mismas con todos los gastos. Que ello no responde a las necesidades reales ni a la comprensión actual de la pareja lo demuestra la avalancha de más o menos novecientas solicitudes presentadas antes de emitirse de hecho la sentencia mencionada en el párrafo anterior por parejas sin certificado matrimonial a las que la mutua de enfermedades demandante, la *Verkehrsbau Union*, como gesto de buena voluntad, había prometido asimismo una ayuda del 75% de los costes. La esperanza de estas parejas de obtener respaldo económico quedó pulverizada de un plumazo por dicha sentencia. No es de extrañar que precisamente esta mutua emprendiera medidas legales contra la restricción de la ayuda económica solo a parejas casadas deseosas de tener descendencia. La mayoría de sus asegurados proceden de Estados federados de la zona que antes era Alemania Oriental. Mientras que en la antigua Alemania Occidental el 7% de los progenitores viven «amancebados», esta cifra se eleva en la antigua Alemania Oriental hasta el 20%.

A la vista de las reglamentaciones vigentes, las parejas jóvenes y, dado el caso, no casadas pueden renunciar temporalmente a la posible realización de su deseo de tener un hijo mediante fecundación artificial o, lo que viene a ser lo mismo, esperar a que después de casarse tengan derecho a que las mutuas les cubran una parte de los gastos y a que ellas mismas alcancen una fase de su vida económicamente más estable. Esto reforzaría entonces –así cabe argumentar– la tendencia a postergar la maternidad y la paternidad hasta edades más avanzadas.

Pero la pregunta por la regulación o liberalización no se limita al reembolso de parte de los gastos asociados a las medidas adoptadas: así, por ejemplo, las directrices

(modelo) del Colegio Oficial de Médicos Alemanes (*Bundesärztekammer*) exigen condiciones generales de estado civil para la reproducción asistida: en aras del bien del niño, los métodos de reproducción asistida deben «ser utilizados por principio solo en el caso de matrimonios. [...] Los métodos de reproducción asistida pueden ser aplicados también a una mujer no casada. Esto vale únicamente, sin embargo, si el facultativo encargado del tratamiento estima que [...] la mujer convive con un varón no casado en el marco de una relación estable y [...] este varón reconocerá la paternidad del niño así engendrado»[7]. La licitud y el carácter vinculante de esta exclusión tanto de mujeres solteras como de mujeres homosexuales con pareja son, sin embargo, controvertidos[8]. Al mismo tiempo, la determinación de la paternidad y la maternidad en estos casos se presenta asociada a inseguridad jurídica[9].

Como consecuencia de la liberalización social que se expresa, por ejemplo, en la exigencia de equiparación de las parejas homosexuales y en la irrestricta aceptación de formas diferentes de convivencia familiar, parece ineludible una inequívoca aclaración desde el punto de vista del derecho de estatus (*statusrechtlich*) o del derecho de descendencia (*abstammungsrechtlich*)[10].

En general hay que partir de la tendencia a la liberalización en el ámbito de la medicina reproductiva. Como ya se ha mencionado, aunque en Estados Unidos la píldora se prescribía al principio solo a mujeres casadas, más tarde también las mujeres no casadas obtuvieron acceso a este medio anticonceptivo. En la actualidad, esta tendencia se hace patente, por ejemplo, en el debate abierto en Suiza sobre la legalización de la donación de óvulos, asunto del que nos vamos a ocupar a continuación.

En el centro de este debate y de los desarrollos jurídicos hay que colocar, sin embargo, el bien del niño. Cuanto más flexibles sean nuestros límites y exigencias, tanta mayor atención hemos de prestar a que se salvaguarde el bien del niño.

3. ¿Quién es mi padre? ¿Quién es mi madre?

La imagen clásica de familia responde inequívocamente, como ya se ha mencionado, a la pregunta por la madre y el padre. La medicina reproductiva posibilita, en cambio, situaciones en las que la respuesta se torna más difícil: en relación con la donación de semen y de óvulos se habla de la segmentación o escisión de la paternidad y maternidad.

Si en el marco de la reproducción asistida no se puede recurrir al semen del marido o el compañero en una relación de pareja estable, es posible utilizar semen de un donante. Con ello, la pareja que desea descendencia renuncia al parentesco genético del padre con el hijo o la hija resultante. La paternidad social y la paternidad genética no están unidas en una y la misma persona.

Tal segmentación plantea a los niños nacidos a raíz de una donación de semen preguntas relativas, por ejemplo, a la identidad y la ascendencia. En este contexto se recomienda ofrecer a los niños una temprana explicación del modo en que han sido engendrados. De ese modo se respeta también el derecho a conocer la propia ascendencia derivable de la Constitución alemana: ese derecho prohíbe (entretanto) destruir los datos pertinentes después de un tiempo limitado de conservación. Sobre este trasfondo, las directrices (modelo) del Colegio Oficial de Médicos Alemanes para la realización de la reproducción asistida exigen no solo que quede documentada la identidad del donante y el uso dado a su donación; los facultativos deben asegurarse además de que conste la conformidad del donante «con que se documenten el origen y la utilización del semen donado y –en el caso de que el niño solicite información en el futuro– con que sean notificados a este sus datos personales»[11].

En este contexto se plantea la pregunta de si un donante que, pongamos por caso, haya sido identificado posteriormente por el niño o joven engendrado con su semen es también padre de ese niño o joven en el sentido de nuestra imagen de familia. Para responder a esta pregunta, habrá que tener en cuenta sin duda qué relación real existe entre el padre genético y el hijo. Pero la influencia de la medicina reproductiva en nuestra imagen de familia se hace ya manifiesta en el hecho de que no tenemos más remedio que abordar de manera matizada la pregunta por una doble paternidad.

Los mismos planteamientos se asocian, sobre el trasfondo de una maternidad paralela, con la donación de óvulos. Al igual que en el caso de la donación de semen, se produce una segmentación del papel de uno de los progenitores, que en este caso afecta a la madre. En la donación de óvulos, a una donante se le extraen óvulos que luego son fecundados artificialmente y transferidos a la receptora. Si la donación de óvulos se lleva a cabo en el marco de una maternidad subrogada o «vientre de alquiler» (algo no autorizado en Alemania), puede hablarse incluso de tres madres: una social, otra biológica y una tercera genética. La «madre de alquiler» da a luz como madre biológica a un niño que procede del óvulo de otra mujer, que es la madre genética, y se lo entrega a una tercera mujer, la que deseaba ser madre, quien lo acoge como madre social.

La donación de óvulos es una opción que, junto con la adopción y la acogida de niños, entraría en consideración para numerosas mujeres que desean tener hijos, pero que, por razones genéticas u otras razones médicas, no tienen posibilidad de quedarse embarazadas con sus propios óvulos, si bien estarían en condiciones psíquicas y físicas de alumbrar un hijo (ca. 3-4% de las mujeres menores de cuarenta años)[12]. A diferencia de la donación de semen, la donación de óvulos está prohibida en Alemania por la ley de protección de embriones. Esta asimetría no puede por menos de percibirse como discriminadora.

El principal argumento para la prohibición de la donación de óvulos es la protección de grupos vulnerables. A esto le subyace el supuesto de que, en el marco de una donación de índole comercial, las donantes se exponen a un riesgo médico para

obtener una retribución económica. Tal riesgo está relacionado, por una parte, con el síndrome de hiperestimulación ovárica, que puede ser ocasionado por la necesaria utilización de hormonas. El riesgo se cifra bien en 0,25% (según el IVF-Register)[13], bien entre 1,5 y 3%[14]. Pero los modernos procedimientos de estimulación podrían «neutralizar en gran medida» el riesgo[15]. Por otra parte, durante la extracción de óvulos pueden aparecer complicaciones, tales como hemorragias intraabdominales, lesiones intestinales o peritonitis. Esto ocurre en aproximadamente el 0,8% de las extracciones de óvulos (IVF-Register)[16]. La tasa de complicaciones serias se cifra en 0,3%[17]. Otras estimaciones aluden a un riesgo de 0,1% para infecciones en la región ovárica, «que pueden tener como consecuencia un menoscabo de la fertilidad de la propia donante»[18].

Hay otros ámbitos de la medicina en los que los beneficios de una intervención invasiva tampoco los disfruta la persona que se expone al riesgo de la intervención. Piénsese, por ejemplo, en la donación de un riñón en vida o en la donación de médula ósea. Sin embargo, en estos contextos hay que partir de que la vida de una persona se encuentra amenazada y la donación se produce por motivos altruistas, no en razón de incentivos económicos.

Pero es cuestionable que estos argumentos sean suficientes para trazar entre la donación de semen y la de óvulos una diferencia tan fundamental que la primera lleve al cumplimiento del deseo de una pareja de tener descendencia, mientras que la segunda represente una infracción penal (por parte del especialista en medicina reproductiva). Es posible que aquí resuenen también motivos que atribuyen a la maternidad un significado distinto que a la paternidad.

4. ¿Es posible detener el reloj biológico?

La congelación de óvulos por razones sociales, la *social egg freezing*, promete una prolongación de la capacidad individual de concebir y dar a luz. Este procedimiento se basa en el hecho de que la edad ideal para que una mujer quede embarazada está entre los dieciocho y los veinticinco años. En este intervalo de edad, los óvulos femeninos presentan la máxima calidad[19]. En consecuencia, cuando una mujer no prevé –según la planificación que ha hecho de su vida– tener hijos antes de cumplir los veinticinco, existe la posibilidad de la *social egg freezing*. Esta expresión designa la extracción preventiva a esa mujer de óvulos no fecundados y su subsiguiente conservación en nitrógeno líquido. Implantando luego a la mujer sus propios óvulos jóvenes en edad ya avanzada pero aún fértil se reduce la probabilidad de que esa mujer se quede sin hijos si desea tenerlos. Originariamente, este método de conservación de óvulos se empleó con pacientes de cáncer jóvenes que debían someterse a quimioterapia[20]. Entretanto, la *social freezing* sin indicación médica se ha establecido como práctica para detener el reloj biológico en mujeres, pero también en varones [en este caso se habla de *social sperm*

freezing]. Así pues, la *social egg freezing* puede contribuir, al menos potencialmente, a que el número de partos de mujeres mayores de cuarenta años –a diferencia del de mujeres menores de treinta, que desciende– siga aumentando en Alemania. En 2012 estaba en poco más de veintinueve mil partos. Eso representa más del 4% de todos los neonatos[21]. Razonando a la inversa, ante estas cifras se impone, sin embargo, el temor de que la posibilidad de la *social freezing* lleve a grupos enteros de población a «congelar» su capacidad reproductora. Sobre todo en este contexto hay que tener presente que todavía no se cuenta con resultados y experiencias a largo plazo de la aplicación de este método.

El fenómeno de los «padres tardíos» –mujeres mayores de treinta y cinco años y sus parejas, en la mayoría de los casos de mayor edad aún– gana importancia. Este desarrollo debe atribuirse en primer lugar al deseo de las mujeres de obtener éxito profesional mediante una emancipación todavía más acentuada. Además, en nuestra sociedad actual cada vez se vinculan exigencias más elevadas al papel de progenitores. A este respecto con frecuencia se mencionan como necesarias condiciones básicas una relación de pareja estable, así como al menos un puesto de trabajo seguro. Los estudios demuestran que una paternidad y una maternidad tardías repercuten de forma del todo positiva en el bien de los hijos, puesto que estos pueden beneficiarse de la mejor situación económica, la mayor estabilidad de la pareja y la mejor interacción de padres e hijos[22]. Y, sin embargo, para poder garantizar la educación y el cuidado de un hijo, la Red de Asesoramiento sobre el Deseo de Ser Padres (*Beratungsnetzwerk für Kinderwunsch Deutschland*, BKiD) aboga por establecer como límite para el uso de óvulos congelados los cincuenta años. También hay que tomar en consideración los riesgos médicos que puede presentar un embarazo tardío. Como alternativa a un límite superior de edad definido por ley cabe apostar por una adecuada explicación pública y médica.

5. ¿Niños a la carta?

En las investigaciones que pueden resultar necesarias en el marco de la medicina reproductiva, el diagnóstico genético preimplantacional (DGP) desempeña un papel especial. Se utiliza, por ejemplo, durante la fecundación artificial para analizar el embrión producido extracorporalmente antes de su implantación en el útero de la mujer. Con ello se persigue básicamente establecer si el embrión presenta determinados defectos o mutaciones genéticas, así como si carece de algún cromosoma o tiene exceso de ellos. Aprovechando este examen se lleva a cabo una selección de aquellos embriones que no muestran nada llamativo en la herencia genética. En 1990 nació el primer niño al que pudo determinársele con éxito el género en estado embrionario mediante el diagnóstico genético preimplantacional, a fin de impedir una enfermedad genética asociada al cromosoma X que aparece siempre en los descendientes varones[23]. En sus

inicios, este tipo de diagnóstico solamente podía aplicarse en casos concretos para demostrar la presencia de menos enfermedades hereditarias. Entretanto, el número de niños nacidos en el mundo entero después de haberles realizado un diagnóstico genético preimplantacional en estado embrionario supera los diez mil[24]. Esto debe atribuirse a la considerable ampliación del espectro de indicaciones a unas doscientas enfermedades genéticas[25].

Como consecuencia, la aplicación del diagnóstico genético preimplantacional abre la deliberada selección del material procreador, por lo que puede influir en la estructura familiar. En Alemania está permitido desde diciembre de 2011. Pero su aplicabilidad se limita a problemas puramente médicos de diagnóstico de enfermedades hereditarias, así como al cribado (*screening*) de anomalías cromosómicas numéricas (aneuploidía). En cambio, en otros países (por ejemplo, Bélgica, Francia, Israel o Estados Unidos) se utiliza también para otros fines selectivos. En este contexto hay que mencionar la selección de embriones inmunocompatibles: por ello se entiende la concepción de un «hermano salvador», también llamado «bebé de diseño» o «bebé medicamento», que se quiere que sirva como donante inmunocompatible para un hermano enfermo. Esta forma de proceder se toma en consideración sobre todo en el caso de enfermedades hereditarias. Mediante el procedimiento DGI puede descartarse que el «bebé medicamento» sea asimismo portador de la enfermedad hereditaria. Además, esta clase de selección es posible para enfermedades no hereditarias, como, por ejemplo, la leucemia.

Otra posibilidad de selección con repercusión en la concepción de familia es la selección del sexo del bebé sin relación con enfermedad alguna. En Estados Unidos, más o menos el 10% de los diagnósticos genéticos preimplantacionales que se realizan responden a tal caracterización[26]. Este fenómeno se denomina *social sexing* [selección de sexo por razones sociales] o *family balancing* [búsqueda de equilibrio familiar]. Mientras que en Estados Unidos y en Europa no se observa ninguna tendencia preferencial hacia uno u otro sexo, en otros países el deseo de descendencia masculina es el catalizador para la aplicación de tal procedimiento. A este respecto cabe pensar como ejemplo en la política de un solo hijo en China, que ya ha ocasionado un perceptible desplazamiento de la proporción entre los sexos. Por último, hoy por hoy Estados Unidos es el único país en el que resulta posible la selección positiva de una anomalía genéticamente condicionada: a los progenitores que padecen una anomalía genéticamente condicionada como, por ejemplo, sordera hereditaria se les satisface el deseo de engendrar hijos con esa misma anomalía.

6. Consideraciones finales

Como ya se ha esbozado, nuestra imagen clásica de familia se caracteriza en especial por la relación de pareja del varón y la mujer, por hijos con una madre y un padre y,

eventualmente, por la relación con los abuelos y con un lugar como centro de vida. Los fundamentos biológicos de esta forma de familia se hallan referidos a la capacidad de concepción y alumbramiento de los (potenciales) progenitores. Tal imagen clásica de familia posee una importante función orientativa. Sin embargo, otras constelaciones de convivencia están ganando relevancia en la realidad social.

En este contexto, la medicina reproductiva es un factor que influye en la creación de una familia propia, así como en la imagen misma de familia. A las mujeres les posibilita, por ejemplo, la prolongación de la fase fértil y, por ende, opciones adicionales para la planificación profesional y familiar. Y de este modo repercute en la estructura de edad de las familias. El empleo de recursos reproductivos de terceras personas en el marco de una donación de semen u óvulos origina la existencia de una paternidad genética y una paternidad social escindidas (y lo mismo ocurre en el caso de la maternidad). A consecuencia de ello, nuestra comprensión de la familia debe abrirse, en especial cuando el donante o la donante son, desde el punto de vista del niño, parte de la familia. La medicina reproductiva posibilita la creación de una familia propia también a las parejas homosexuales.

Las medidas de medicina reproductiva contribuyen sobre todo a la realización de deseos de paternidad o maternidad insatisfechos, ayudando así a los afectados en situaciones abrumadoras que pueden traducirse en modificación de las interacciones sociales, cambios en la relación de pareja, sacudidas de la autoestima, influencia negativa en la vida sexual o reacciones emocionales, como, por ejemplo, depresiones. Posibilitan, por consiguiente, tanto la anhelada realización de los planes de vida que uno se ha trazado como el nacimiento de nueva vida.

Sobre el trasfondo de los cambios sociales y de la pluralización de las relaciones de pareja, estas opciones ganan creciente importancia. La medicina reproductiva influye en nuestra imagen de familia en tanto en cuanto el progreso médico y las condiciones sociales aquí expuestas se influyen recíprocamente.

---

1. Al respecto, cf. W. Bruchhausen y H. Schott, *Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, 202-203.

2. Cf. *ibidem*.

3. Cf. E. Griesinger, «Reproduktionsmedizin in Europa und Deutschland. Aktuelle Situation»: *Gynäkologie* 42/7 (2009), 487-494.

4. Además, el catálogo de prestaciones contempla la concesión de ayuda económica solo si la mujer tiene entre veinticinco y cuarenta años y el varón no sobrepasa los cincuenta.

5. Cf. E. Griesinger, K. Diedrich y C. Altgasse, «Stronger Reduction of Assisted Reproduction Technique Treatment Cycle Numbers in Economically Weak Geographical Regions Following the German Healthcare Modernization Law in 2004»: *Human Reproduction* 22/11 (2007), 3027-3030.

6. Sentencia de 13 de junio de 2014, nº de registro L1 KR 435/12 KL.

7. Bundesärztekammer, *(Muster-)Richtlinie zur Durchführung der assistierten Reproduktion*, disponible en www.bundesaerztekammer.de/downloads/Ass-Repro.pdf, A 1395 [consultado el 16 de octubre de 2014].

8. Cf. W. Wehrstedt «Die heterologe Samenspenden-Behandlung bei einer nicht verheirateten Frau»: *Familie Partnerschaft Recht* [FPR] 8/9 (2011), 400-404, aquí 401; D. Siegfried, «Kinder vom anderen Ufer»: FPR 4 (2005), 120-122.

9. Cf. W. Wehrstedt «Die heterologe Samenspenden-Behandlung bei einer nicht verheirateten Frau», art. cit. (cf. *supra*, nota 8).

10. Cf. *ibid*., espec. 400.

11. Bundesärztekammer, *(Muster-)Richtlinie zur Durchführung der assistierten Reproduktion*, *op. cit.* (cf. *supra*, nota 7), A 1398.

12. Cf. H. Kentenich y G. Griesinger, «Zum Verbot der Eizellspende in Deutschland: Medizinische, psychologische, juristische und ethische Aspekte»: *Journal für Reproduktionsmedizin und Endokrinologie* 10 / 5-6 (2013), 273-278, aquí 273-274.

13. Cf. Deutsches IVF-Register, «Jahrbuch 2012»: *Journal für Reproduktionsmedizin und Endokrinologie* 10 / Sonderheft 2 (2013), 35.

14. Cf. H. Kentenich y G. Griesinger «Zum Verbot der Eizellspende in Deutschland», art. cit. (cf. *supra*, nota 12), 274.

15. *Ibidem*.

16. Cf. Deutsches IVF-Register, «Jahrbuch 2012», art. cit. (cf. *supra*, nota 13), 34.

17. Cf. H. Kentenich y G. Griesinger «Zum Verbot der Eizellspende in Deutschland», art. cit. (cf. *supra*, nota 12), 274.

18. *Ibidem*.

19. Cf. D. T. Baird, J. Collins, J. Egozcue et al., «Fertility and Ageing»: *Human Reproduction* 11/3 (2005), 261-276.

20. Cf. Society for Assisted Reproductive Technology (SART) / American Society for Reproductive Medicine (ASRM), «Essential Elements of Informed Consent for Elective Oocyte Cryopreservation: A Practice Committee Opinion»: *Fertility and Sterility* 88/6 (2007), 1495-1496.

21. Cf. Statistisches Bundesamt, «Lebendgeborene nach dem Alter der Mutter», en: www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/Bevoelkerung/Geburten/Tabellen/LebendgeboreneAlter.html [consultado el 16 de octubre de 2014].

22. Cf. D. Wunder, «Social Freezing in Switzerland and Worldwide – a Blessing for Women?»: *Swiss Medical Weekly* 2013; 143: w13746.

23. Cf. A. H. Handyside, E. H Kontogianni, K. Hardy y R. M. Winston, «Pregnancies from Biopsied Human Preimplantation Embryos Sexed by Y-specific DNA Amplification»: *Nature* 344 (nº 6268, 19 de abril 1990), 768-770.

24. Cf. J. L. Simpson «Preimplantation Genetic Diagnosis at 20 Years»: *Prenatal Diagnosis* 30/7 (2010), 682-695.

25. Cf. Preimplantation Genetic Diagnosis International Society (PGDIS), «Guidelines for Good Practice in PGD: Programme Requirements and Laboratory Quality Assurance»: *Reproductive BioMedicine Online* 16/1 (2008), 134-147.

26. Cf. S. Baruch, D. J. Kaufman y K. Hudson, «Genetic Testing of Embryos: Practices and Perspectives of U.S. IVF Clinics», en: www.dnapolicy.org/resources/PGD Survey-ReportFertilityandSterilitySeptember2006withcoverpages.pdf [consultado el 16 de octubre de 2014].

CAPÍTULO 3:

Hacer justicia a las familias en el siglo XXI.

Perspectivas de ética social cristiana.

URSULA NOTHELLE WILDFEUER

0. Introducción: Familia – Sociedad – Iglesia

> «*... pero igualmente necesaria es una política de la familia y para la familia que llame a la acción a las responsabilidades propias de ellos (es decir, de los políticos [nota del autor]). Se trata de intensificar aquellas iniciativas mediante las cuales la fundación de una familia y la posterior procreación y educación de los hijos, sea menos difícil y gravosa, promoviendo la ocupación de la gente joven, abaratando en cuanto sea posible el coste de las viviendas e incrementando el número de jardines de infancia y guarderías infantiles*».

Esta no es una cita tomada de una declaración de principios del Ministerio Federal de la Familia ni de un extracto de acuerdos de la coalición, sino de un discurso pronunciado por el Papa Benedicto XVI, el 7 de enero de 2007, ante políticos y funcionarios de Roma y del Lacio, en el que se habla de parejas y familias. Más bien como de paso, se declara además la construcción de guarderías como una de las tareas importantes y evidentes, y con ello se expresa la relevancia de la familia en y para el Estado[1].

Con ello estamos ya en medio del debate que la opinión pública y la sociedad de la República Federal están sosteniendo acaloradamente en la actualidad. La política familiar ya hace tiempo que ha dejado de ser «puro teatro» (Gerhard Schröder): se ha convertido en el centro de debates y actividades políticas. Con toda la problemática que va ligada a detalles de política familiar, a la familia se le ha asignado el lugar que para la existencia de cada persona y de la sociedad en su conjunto le corresponde.

Ahora bien, en numerosas cuestiones singulares del debate se enciende con razón una intensa discusión social, porque la institución matrimonial y familiar está marcada en la sociedad actual por un cambio de largo alcance. De momento, está caracterizada por tendencias de evolución contrapuestas:

Por una parte, está el proceso, innegablemente dominante en el presente, de individualización y ruptura con la tradición: auto-escenificación de la biografía personal y pérdida de función de los valores tradicionales, elección individual de la forma de vida sometida exclusivamente al libre desarrollo de la persona, son las opciones predominantes, como consecuencia de lo cual tanto el matrimonio como la familia de corte clásico (convivencia de padres casados con sus hijos) resultan, al parecer, incapaces de hacer frente a los cambios actuales como instituciones a las que presuntamente se les está exigiendo por encima de sus posibilidades y cuyo fin parece

cantado. Que, desde esta perspectiva, la institución del matrimonio ya no encuentra en nuestra sociedad ningún espacio esencial, sino que es considerada más bien como una inadmisible intromisión de la sociedad en la configuración puramente personal y privada de la relación de convivencia, entra dentro de la lógica de este modo de pensar.

Por otra parte, la familia en el presente ocupa un alto puesto, socialmente indiscutido, en la escala de valores: discusiones actuales sobre capital humano, sobre la determinación relativa entre trabajo familiar y trabajo retribuido, sobre guarderías infantiles y colegios de jornada completa, entre otras, lo atestiguan. Pero precisamente a la vista de estas tendencias de evolución se plantea, desde puntos de vista de ética social, la pregunta: en el contexto de estas discusiones ¿se persigue realmente el bien del niño, el bien de la familia? ¿O se considera, más bien, a la familia (casi exclusivamente) como una magnitud económica cuyos rendimientos hay que calcular, cuyas prestaciones tienen que ser socialmente computadas? Con este trasfondo, en lo que sigue se trata del problema del rol y significado de la familia en la Política y en la Sociedad hoy (Parte 1); luego, del valor de la familia en perspectiva específicamente ético-social (Parte 2), así como, finalmente, de la pregunta por elementos de la justicia referidos a las familias (Parte 3).

Previamente, respecto de la disciplina específica de la ética social cristiana, hay que dejar bien sentado que por su peculiaridad no es cometido suyo ofrecer soluciones económicas y político-familiares autónomas ni proponer conceptos: eso es tarea de la política. En cambio, sí se ve a sí misma caminando con las personas en este mundo y en este tiempo y compartiendo con ellas las preocupaciones y las penurias, también sus gozos y sus esperanzas (cf. *Gaudium et spes* 1). La ética social cristiana es una disciplina, dentro de la Teología, que con métodos filosóficos y teológicos se pregunta por la justicia de estructuras, conquistas e instituciones –aquí, en referencia a la familia–. Si los procesos o estructuras sociales, económicas o políticas satisfacen las exigencias de la justicia, lo decide en esta disciplina la referencia a la dignidad de las personas y al bien común de la sociedad. Precisamente aquí está el punto de engarce específicamente teológico: a la Iglesia y a su doctrina social le importa siempre el ser humano como persona, cuya dignidad y libertad se fundan en su carácter de imagen de Dios y en su peculiaridad de creatura; la Iglesia entiende que es tarea primordial suya aducir tales características como criterio decisivo y determinante en cuestiones de política, economía y sociedad. La persona, como reza el principio supremo de la doctrina social de la Iglesia, tiene que ser «sujeto, creador y meta de todas las instituciones sociales» (*Mater et Magistra* 219).

1. La familia en el discurso social y político. Cuestiones ético-sociales

En la tradición de Occidente existía una relación inseparable entre matrimonio y familia; la familia fundada sobre la base del matrimonio era lo normal. Esto ha ido cambiando

progresivamente en los últimos decenios[2]: apenas si se habla ya de la familia en singular, sino de formas familiares de vida –por tanto, hay familia allí donde hay hijos[3]–. La convivencia de pareja ya no está necesariamente vinculada al matrimonio; el matrimonio ya no encuentra como connaturalmente su realización propia en el hijo: más bien, se va exigiendo también progresivamente un derecho a no tener hijos[4]. Todas estas tendencias de cambio inciden en la esencia y la identidad de la familia. Con este cambio social va íntimamente entretejido el cambio de la manera específicamente cristiana de entender la familia, porque los cristianos son parte de la sociedad. Por eso es preciso afirmar: «Entre la doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio y la familia y las convicciones que viven muchos cristianos se ha abierto un abismo»[5].

a) La familia en el futuro. Sobre la problemática demográfica

El cambio demográfico es inmenso: Alemania, en este tiempo, se ha vuelto un país extremadamente pobre en niños, con evidente tendencia al retroceso de la población. Con 1,35 niños por mujer en la actualidad (algunas estadísticas hablan ya de 1,29), la tasa de nacimientos es una de las más bajas de la UE. Un tercio de las que hoy andan por los cuarenta no tienen ningún hijo; entre las universitarias, supera incluso el 40 por ciento. Claramente, existe en Alemania una tendencia a la polarización entre un grupo de mujeres que –sean cuales fueren sus motivos– permanecen sin hijos, y otro grupo de mujeres que se deciden por ellos. Y este último grupo no parece comportarse de manera muy distinta que el grupo comparable de madres de anteriores grupos de edad: «Mujer que en este país espera un hijo, muy probablemente tiene también un segundo»[6]. En conjunto, hay que afirmar que la población de Alemania cae en picado; y también los datos más recientes señalan «efectos positivos, ciertamente débiles, tanto en el comportamiento de las mujeres de una edad media de 30 años respecto de la natalidad, como también, por ejemplo, en el de las universitarias»[7]; pero, a fin de cuentas, hay que esperar realmente de aquí en adelante un estancamiento en un nivel bajo[8].

Estos hechos se interpretan, a veces muy precipitadamente, como «confirmación de las hipótesis del cambio de valores», con lo que, también con una argumentación monocausal, se predice «el fin de la familia, como consecuencia del individualismo y de la pluralidad de formas de vida»[9]. Pero en este análisis y valoración de la evolución social se dejan totalmente fuera de consideración los resultados de investigaciones empíricas más diferenciadas: encuestas como, por ejemplo, el 16º Estudio-Shell, de 2010, sobre la juventud, muestran en las respuestas de los jóvenes que estos, en su proyecto individual de vida, conceden, antes como ahora, una alta –incluso muy alta– prioridad a la familia. En contraste pleno con la tesis de la disolución del matrimonio y la familia, se puede constatar entre los jóvenes de hoy una fuerte orientación a la familia. En las preguntas sobre la orientación a valores, el valor «llevar una buena vida familiar» ocupa el segundo lugar para el 92% de los jóvenes –ellos– y para el 85% de las jóvenes –ellas–; por delante, solo se sitúa «tener buenos amigos». En la familia se ve un refugio

para la seguridad, el respaldo social y la protección emocional. Un 76% de la juventud opina que se necesita una familia para poder vivir realmente con felicidad. En 2010, son el 65% de chicos y el 73% de chicas quienes desean tener hijos más tarde[10].

Con todo, entre el deseo y la realidad se abre una honda sima: las cifras reales de nacimientos quedan claramente por detrás de los deseos formulados por la juventud. Prescindiendo de que tras estos problemas se esconden también fracasos en el proyecto de vida, fatalidades trágicas y sufrimiento individual, un motivo perentorio para ello lo constituyen «las condiciones-marco sociales y económicas, que objetivamente se han hecho más difíciles»[11]. En las condiciones actuales económicas y de competitividad de nuestra sociedad, sucede con mucha frecuencia que el éxito profesional y la conciencia de responsabilidad de los padres se excluyen mutuamente: «La clase de nuestra sociedad hace de la carrera de la vida una carrera de obstáculos»[12]. Por consiguiente, a las condiciones-marco jurídicas y económicas y a las expectativas sociales hay que preguntarles hasta qué punto son conjuntamente corresponsables de esta evolución.

b) ¿Las familias perdedoras? Sobre la problemática estructural

En nuestro sistema de seguridad social, sobre todo en cuanto a las pensiones de jubilación financiadas a través del sistema de reparto, se comprueba una «desconsideración estructural respecto de las familias»[13]: la evolución de los últimos decenios muestra a las claras que tener hijos ya no es algo de por sí normal: es *una* opción de vida entre otras. En la actualidad, saca ventaja de los hijos, dicho sea con toda crudeza, el que no tiene hijos.

Mientras, visto socialmente, la familia con varios hijos era «el caso normal» y, en consecuencia, las prestaciones precisamente para esa sociedad eran aportadas naturalmente por casi todos (sin contraprestación), esto constituía también una parte integrante indiscutida de la justicia familiar, porque (casi) todos participaban en la contribución *para* la sociedad, así como también en el beneficio que la sociedad obtenía de ello. Estas «"prestaciones familiares" ya no [son] parte integrante evidente de los planes de vida personales y de la propia aspiración a la felicidad y bienestar de las personas... sino que [son] "aportadas" por una parte de ciudadanos que progresivamente se va reduciendo»[14]. Las familias, pues, participan sobre todo en la aportación de las prestaciones, pero apenas, o en medida insuficiente, en los efectos, especialmente de la seguridad social, que esas prestaciones tienen para la sociedad.

Respecto de las prestaciones de jubilación, significa lo siguiente: quienes no tienen hijos, en caso de doble actividad retribuida, adquieren también, mediante sus aportaciones monetarias al seguro de jubilación, un doble derecho a las prestaciones por jubilación, mientras que su contribución generativa, que es esencial para el funcionamiento del sistema de reparto, no la aportan (no pueden o no quieren efectuarla –esto aquí no viene al caso–). Con ello están en juego, en último término, nuestro Estado

de derecho y nuestra cultura social, a causa de estructuras patentemente injustas respecto de las familias. Evidentemente, ya no es puntero uno de los grandes problemas sociales del presente: el problema de la justicia intergeneracional, es decir, de la justicia entre generaciones, sino que lo es más bien el problema de la justicia intrageneracional, es decir, entre quienes no tienen hijos y quienes son padres de igual generación en cada caso[15].

c) ¿Las familias como factor económico? Sobre la problemática de la política familiar

La política familiar, convertida, por un lado, a comienzos del siglo XXI en el centro de todo programa político, parece, sin embargo, por otra parte, estar claramente en peligro de ser instrumentalizada por motivos de oportunidad:

Se ha reconocido, sin duda correctamente, que la consideración favorable hacia la familia puede prestar una contribución esencial a la configuración del mercado de trabajo, de una manera acorde con las exigencias de hoy; pero no por ello puede ser objetivo primordial encomendar a otras instancias, lo antes posible y de manera completa, el cuidado de los hijos como factores de perturbación de la carrera profesional individual y también de la correspondiente empresa.

Se ha reconocido, además, que la política familiar es necesaria para ayudar a las familias a cumplir su papel esencial de crear «capital humano» o «patrimonio humano», respectivamente. Pero esto de ninguna manera autoriza –como sucede con frecuencia actualmente– a poner a las familias bajo la sospecha general de no poder –o no querer– cumplir (por principio) ese cometido suyo, con la consecuencia que luego se deduce en el sentido de que la atención y el cuidado de los hijos fuera del hogar desde la primera infancia es preferible en todas partes al cuidado por parte de los padres.

Finalmente, se ha visto claramente que una política orientada a la familia desde la perspectiva de la política demográfica puede prestar una contribución útil, cuando no incluso necesaria, para mejorar la situación del sistema de seguridad social o, en su caso, del mantenimiento del mismo. Pero esto no puede llevar en ningún caso a que medidas de política familiar se desvirtúen con fines pro-natalistas y de política estatal.

Todos estos aspectos político-pragmáticos y económicos tienen *también*, sin lugar a dudas, su justificación; pero desde una perspectiva de ética social cristiana, de ninguna manera se pueden convertir en criterio predominante: la peculiaridad y la estructura de sentido de la familia tienen que ser respetadas; las dimensiones aludidas del mundo económico y político-pragmático no pueden irrumpir en el núcleo de la familia; la familia no puede ser «instrumentalizada económica o políticamente». Porque contra la perversión del fin y la instrumentalización económica de la política familiar hay que alegar que «las prestaciones todas que en interés social y estatal se esperan de la familia... no son políticamente fabricables»[16], porque los procesos y prestaciones en la

familia proceden de la totalidad de la situación vital y de la totalidad del sentimiento vital de la familia, no de situaciones decisivas aisladas y calculadas.

2. La familia en el discurso de valores. Fundamentos ético-sociales

La familia tiene una estructura de sentido y un significado que ahora vamos a presentar desde una perspectiva ética. Aquí, en este discurso sobre valores, no se trata de hacer una descripción de la realidad, muchas veces extraordinariamente difícil, de la vida familiar en el siglo XXI; se trata, más bien, de hacer una propuesta reguladora que rija y por la que deba orientarse el pensamiento y la acción: propuesta que, evidentemente, incluye también el conocimiento de la posibilidad del fracaso.

a) «Sustancia» de la familia

Ciertamente –tal es el resumen del Estudio-Schell de 2010– la familia, a pesar de todos los datos en contra, sigue siendo todavía la «forma normal» de la vida, pero aparece amenazada en su «sustancia» por tendencias que se pueden observar de múltiples maneras. En este contexto, «sustancia» indica su valor único para la sociedad: un valor que no se puede calcular económicamente, sino que, más bien, hay que describirlo con conceptos tales como «amor», «confianza», «consideración», «magnanimidad», «generosidad», «calidez» y «servicialidad». Para abarcar todos estos aspectos, el Papa Juan Pablo II habla sintéticamente de una «cultura de la vida» que caracteriza a la familia: todos ellos son dimensiones y elementos que escapan a una funcionalización económica y política. Tanto un sistema económico liberal como el Estado liberal y también la sociedad tienen imperiosa necesidad de la familia, y concretamente de su cultura de vida pro-social y de las prestaciones que aporta. La familia se hace cargo de la fundamental e irrenunciable tarea de «humanización de la sociedad»; y lo hace «contraponiendo a una lógica regida por las exigencias e imperativos de la racionalidad medio/fin otra lógica: la lógica de lo permitido, del ser-acogido, de la pura finalidad en sí misma, y también la lógica de la donación y del amor. En este sentido, la familia representa un ámbito humanitario dentro de nuestra sociedad: algo así como un antitipo de la lógica, indudablemente más eficiente, de la explotación»[17].

b) Importancia y tareas de la familia para la sociedad

Sobre este trasfondo se pueden situar adecuadamente el significado y las tareas que la familia tiene y ejerce, evidentemente, respecto de la sociedad productiva, basada en la división del trabajo y diferenciada. Precisamente en y mediante su estructura específica, presta –las más de las veces sin ser apreciado socialmente– una contribución esencial para el mantenimiento y desarrollo justamente de esa sociedad[18]:

– la reproducción física y la seguridad de la subsistencia de la sociedad, es decir, el nacimiento y cuidado de los hijos;
– la primera socialización y educación de los hijos, entendidas como la formación de una personalidad estable; por tanto, la contribución a imprimir la dimensión espiritual, cultural, social y profesional del «patrimonio humano»[19];
– una contribución «a la regeneración y conservación del potencial de la fuerza de trabajo»: es decir, «asistencia a los miembros del hogar..., la ordenación de un espacio de protección, desarrollo y descanso, así como... el cuidado de la salud y... la atención a los miembros enfermos del hogar capaces de actividad productiva»[20];
– la atención y cuidado de los miembros enfermos e impedidos de la casa, ya no aptos para el trabajo productivo.

En el lenguaje y en la perspectiva de la ciencia económica se habla de que la familia presta una contribución decisiva para la formación y mantenimiento del capital humano. El Quinto Informe sobre la familia (1995) introdujo este concepto para expresar la conexión entre aportaciones familiares, desarrollo social y capital cultural de una sociedad. Con todo, para una reflexión ético-social, esta terminología solo con grandes reparos aparece como la adecuada; y es que, bajo una apariencia antropológica comprehensiva, muestra, sin embargo, un enorme déficit.

En cualquier caso, hay que mantener que sobre las familias recae un alto grado de responsabilidad para con los diversos miembros familiares, pero también para con la sociedad y su bien común.

3. Familia y discurso operativo. Opciones ético-sociales

a) Hacer posible la libertad. Fortalecer a la familia en su identidad

Según el *principio de subsidiariedad*, central en la ética social cristiana, denominado también «principio de reconocimiento de competencias» o «principio facilitador de la libertad», de lo que primariamente se trata es de que la sociedad y el estado social fortalezcan la capacidad operativa de la familia, como «embrión» de la sociedad, para asumir su responsabilidad. En consecuencia, el Estado y la sociedad no deben, por principio, asumir tareas peculiares de la familia[21]. ¡El derecho primario a la educación les compete a los padres! Cuando la «soberanía aérea sobre los lechos de los niños» (Olaf Scholz) o sobre sus pupitres se reclama de forma progresiva para el Estado, ello no deja de aparecer, desde esta perspectiva, como una agresión directa contra la «ley de construcción de la sociedad»[22]. Una adopción de cometidos familiares por parte de instancias superiores solo es necesaria, en el sentido de la asistencia subsidiaria, cuando las familias, en las complejas condiciones de la sociedad moderna, se ven desbordadas en principio por determinadas tareas (seguridad en riesgos para la vida, cuidado de los niños cuando ambos padres trabajan...) o cuando las familias temporalmente ya no

pueden, o no son todavía capaces, o no quieren asumir plenamente determinados cometidos (cuidado, educación...). Sociedad y Estado, mediante condiciones-marco adecuadas y prestaciones directas solidarias de ayuda o, en su caso, de compensación, tienen que reforzar las competencias de las familias de tal manera que estas, a poder ser por sí mismas, estén (de nuevo) en situación de organizar autónomamente, de acuerdo con sus opciones personales, la vida familiar en la pluralidad de sus facetas. En este sentido subsidiario, las prestaciones de política familiar pueden, sin duda, estar diseñadas con anterioridad a la propia acción de la familia, pero, en último término, solo con la intención de hacer posible que ella se encargue de organizar sus propios espacios de libertad.

Tales instituciones de apoyo y complemento a la familia, en el sentido de una política familiar subsidiaria, son indispensables, por ejemplo, respecto del cuidado de los niños para, de este modo, hacer posible la mejor compatibilidad de la actividad familiar y del trabajo empresarial, una mayor flexibilidad del tiempo y también prestaciones complementarias de socialización. Pero no puede ser cometido de una política familiar subsidiaria promover exclusivamente un único modelo de solución de los problemas de compatibilidad y con ello, en consecuencia lógica, tomar menos en consideración, o incluso nada, todas las demás soluciones. Más bien, la política familiar tiene que intentar estructurar las condiciones-marco para las familias de tal manera que hagan posible a estas la libre decisión para organizarlas de modo acorde con sus propios valores y objetivos. Tiene que asegurarse la posibilidad, en las diversas condiciones sociales, de que los padres decidan que sus hijos, en los tres primeros años cruciales del desarrollo infantil, puedan crecer plenamente bajo su protección. Pero, al mismo tiempo, ambos padres –sin verse emplazados ante la alternativa sumamente improductiva de «niño o carrera»– deben también poder dedicarse a una actividad profesional con la dedicación de tiempo individualmente posible.

b) Realizar la justicia. Participación para las familias

La política familiar, originalmente ubicada en el contexto de la política social en sentido estricto, se basaba en primer término en la idea fundamental de la solidaridad y de la justicia distributiva. Esto condujo a formas diferenciadas de compensación de las cargas familiares. Que esto, sin embargo, en modo alguno satisface suficientemente a la problemática actual, se ha puesto de manifiesto en los últimos años. Una y otra vez, las investigaciones muestran que hoy día tener varios hijos constituye un riesgo de pobreza, en razón de los costes de mantenimiento y de los gastos para otras oportunidades.

Ante este panorama, la fuerza argumentativa de la categoría ético-social de la solidaridad y de la justicia distributiva no basta para fundamentar la política familiar; más bien desempeñan un papel importante las categorías de *justicia de rendimiento* y de *justicia participativa*. La carta pastoral americana de 1986 sobre la economía, que en este punto marca la pauta, define el concepto de «justicia social» –categoría, para la ética social cristiana, decisiva sobre todas las demás– mediante la fórmula de «*justicia*

contributiva», lo cual, según esto, significa que «las personas tienen el deber de participar activa y productivamente en la vida de la sociedad, y la sociedad tiene la obligación de hacer posible al individuo esa participación»[23]. Esta *justicia de participación* aspira, pues, a un mínimo fijo para toda persona de participación –activa y pasiva– en procesos, instituciones y resultados dentro de la sociedad humana. Indudablemente, las familias prestan su contribución al desarrollo de la sociedad, pero existe un déficit de justicia, cada vez más notorio, respecto de la segunda cara de la participación. A las familias les resulta cada vez menos posible participar en los procesos sociales; baste con citar, a modo de ejemplo, la asistencia a los padres ancianos, especialmente, a las madres; la participación en la vida de trabajo retribuido; el estándar cultural de familias con varios hijos, sobre todo en comparación horizontal. En este punto se pone de manifiesto qué valor tienen para la sociedad y para el Estado las prestaciones a la familia. ¿Qué se puede hacer para conservar este bien, socialmente raquítico por el momento? ¿Y para garantizar la justicia de las familias en relación con las que no tienen hijos: para hacer posibles las prestaciones a la familia, reconocerlas y fomentarlas?

c) Cambiar la mentalidad. Posibilidades de elección para las familias

En la sociedad liberal se necesita imperiosamente un cambio fundamental de mentalidad: lejos de la determinación de exactamente *un* modelo de solución socialmente aceptado y privilegiado, lejos de la determinación de una distribución de roles socialmente normada: hacia una mentalidad de libertad y responsabilidad, a partir de la cual, personas y familias jóvenes puedan acometer su planificación y organización individual de vida. Instituciones del Estado y estructuras de la sociedad quedan vacías e inútiles si no hay un hábito social que las llene de contenido y las sostenga.

Las personas jóvenes, ahora como antes, tienen deseo de fundar una familia propia. El Estado liberal pone su propio futuro en manos de las familias[24]: «El futuro de la humanidad pasa por la familia. Sin familia no hay futuro, sino un envejecimiento de la sociedad –peligro ante el que las sociedades occidentales se encuentran actualmente»[25]. Para estar a la altura de esta importancia de la familia no bastan medidas socio-técnicas, estructurales. Más bien, es preciso crear también un clima social que anime a la gente joven a realizar su deseo de tener hijos. Esto tiene que ver con la actitud general con que nuestra sociedad se enfrenta a los hijos y a las familias. Evidentemente, tener una familia significa algo más y algo distinto de lo que es socialmente calculable; pero es preciso tomar también conciencia de que la educación de los hijos no es ningún pasatiempo privado, sino *también* –y muy hondamente– una tarea que sirve al bien común. Un clima social así no se puede fabricar políticamente: está remitido a la sociedad civil y a su actitud. Precisamente en este punto, muchas personas ponen su esperanza en la Iglesia y en su autoridad ante la sociedad.

4. Conclusión. Justicia para las familias en responsabilidad social y eclesial

La justicia para la familia no tiene que ver ante todo con medidas singulares que puedan adoptar el Estado, la sociedad y la economía, sino más bien con el modo en que es vista y tratada, puesto que ella constituye la célula fundamental del Estado y de la sociedad, de acuerdo con su valor singular y la dignidad de cada uno de los miembros, más allá de la economía y de todo tipo de cálculo. De este valor es preciso tomar conciencia (de nuevo) para poder afrontar los desafíos específicos vinculados al tiempo y a la cultura, sin ninguna pérdida de sustancia humana. En la formación o, en su caso, en la renovación de una correspondiente convicción social fundamental, así como en la implantación de estructuras adecuadas y de condiciones-marco, la Iglesia puede prestar una contribución imprescindible con su doctrina y su tradición sobre la familia, así como con ejemplos vivos de orientación y valoración familiar en sus propios contextos. Condición imprescindible para ello es que recupere de nuevo su capacidad de comunicación y que se aplique a poner en marcha el proceso de traducción en el tiempo y en la sociedad actual.

* * *

Bibliografía

Geburtenentwicklung und Familiensituation in Deutschland 2012 – Begleitheft_Geburten.pdf (2013). Disponible en https://www.destatis.de/DE/PresseService/Presse/Pressekonferenzen/2013/Geburten_2012/Begleitheft_Geburten. Pdf?__blob=publicationFile; última actualización: 7 de noviembre de 2013 (consultado el 30 de junio de 2014).

Albert, Mathias et al. (2010): *Jugend 2010. 16. Shell Jugendstudie. Eine pragmatische Generation behauptet sich*, Frankfurt am Main.

Baumgartner, Alois (1995): «Familie als personale Lebensgemeinschaft», en: Anton Rauscher (ed.), *Welche Zukunft hat die Familie?*, Köln, 37-62.

Benedicto XVI. (2007): «Audienz für die politischen Vertreter und Mitarbeiter der Verwaltungseinrichtungen der Region Latium sowie der Provinz und der Stadt Rom». Disponible en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/january/documents/hf_ben-xvi_spe_2007.01.11_admin-roma-lazio_ge.html, última actualización: 25 de enero de 2007 (consultado el 1 de julio de 2014).

BIRG, Herwig (2005): *Die ausgefallene Generation*, München.

FINGER, Evelyn (2005): «Reine Privatsache», en: *Die Zeit*, 11.08. 2005 (33).

GRUESCU, Sandra; RÜRUP, Bert (2005): «Nachhaltige Familienpolitik», en: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (23-24), pp. 3-6.

KASPER, Walter (2014): *Das Evangelium von der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium*, Freiburg (trad. esp.: *El evangelio de la familia*, Sal Terrae, Santander 2014).

KAUFMANN, Franz-Xaver (2005): «Eine folgenreiche Verletzung der Generationengerechtigkeit: Zu wenig Kinder», en: Bernhard NACKE / Elisabeth JÜNEMANN (eds.), *Der Familie und uns zuliebe. Für einen Perspektivenwechsel in der Familienpolitik*, Mainz, 48-63.

KAUFMANN, Franz-Xaver (2008): «Eltern und Kinder in den Spannungsfeldern gefährdeter Sozialstaatlichkeit», en: Anton RAUSCHER (ed.), *Verspielen wir unsere Zukunft? Die Familienpolitik am Wendepunkt*, Köln, 87-108.

KERSTEN, Manfred (2012): *Ehe und Familie im Wandel der Geschichte. Wie sich die Institutionen Ehe und Familie in den Jahrhunderten verändert haben*, Mainz.

KIRCHHOF, Paul (2003): *Ehe und Familie als Voraussetzungen für die Überlebensfähigkeit unserer Gesellschaft*, Köln.

KISSLING, Christian (1998): *Familie am Ende? Ethik und Wirklichkeit einer Lebensform*, Zürich.

KLEINHENZ, Gerd (1995): «Notwendige Weichenstellungen in der Familienpolitik», en: Anton RAUSCHER (ed.), *Welche Zukunft hat die Familie?*, Köln, 113-133.

LAMPERT, Heinz (1993): «Wer "produziert" das Humanvermögen einer Gesellschaft?», en: Norbert GLATZEL / Eugen KLEINDIENST (ed.), *Die personale Struktur des gesellschaftlichen Lebens. Festschrift für Anton Rauscher*, Berlin, 121-134.

Nationale Konferenz der Katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika (1986): *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle: Die Katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft* (Bonn, Stimmen der Weltkirche, Nr. 26).

NELL-BREUNING, Oswald von (1990 [1968]): *Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität*, Freiburg.

STERZINSKY, Georg; LEHMANN, Karl (2007): «Geleitwort», en: Päpstlicher Rat für die Familie (ed.), *Lexikon Familie*. Paderborn, München, Wien, Zürich, XVII s.

---

1. BENEDICTO XVI, 2007.
2. Cf. a este respecto, en conjunto, KERSTEN 2012.
3. Cf. STERZINSKY y LEHMANN 2007.
4. Cf., p. ej., B. FINGER 2005.
5. KASPER 2014, 11.
6. GRUESCU y RÜRUP 2005, 4.
7. Geburtenentwicklung und Familiensituation in Deutschland 2012 – Begleitheft_Geburten.pdf (2013) [Evolución de la natalidad y situación de las familias en Alemania 2012].
8. Cf. *ibid*.
9. KLEINHENZ 1995, 114.
10. Cf. ALBERT 2020, 43-45.
11. BIRG 2005, 87.
12. *Ibid*.
13. KAUFMANN 2008, 93.
14. KLEINHENZ 1995, 125.
15. Cf. KAUFMANN 2005, 60.
16. BAUMGARTNER 1995, 59.
17. KISSLING 1998, 41.
18. Para lo que sigue, cf. LAMPERT 1993, 125.
19. Cf. *ibid*., los reparos ético-socialmente fundamentados respecto del concepto.
20. *Ibid*.
21. Cf. KASPER 2014, 28.
22. Cf. NELL-BREUNING 1990 (1968).
23. Conferencia Nacional de los Obispos católicos de los Estados Unidos de América 1986, n. 71.
24. Cf. KIRCHHOF 2003, 9.
25. KASPER 2014, 26.

SEGUNDA PARTE:

Matrimonio y familia. Desde la mirada de la fe

CAPÍTULO 4:

Pensamientos sobre realidad y sacramentos.

THOMAS KRAFFT

«La realidad está presente en el espacio de la confianza»

– KLAUS RITTER

AL hilo de las dificultades de la Iglesia católica con los llamados *divorciados vueltos a casar*, me gustaría poner de relieve la concepción de la realidad que subyace a un sacramento en cuanto tal. Como filósofo, no veo mi tarea en criticar determinados enunciados de fe sino en mostrar las connotaciones e implicaciones de tales enunciados. Parto de que realmente existe la verdad. La realidad de la verdad se demuestra ya en el hecho de que sobresale en nuestro saber y marca los límites de nuestra capacidad de conocer. Pero el saber nunca existe por sí mismo, sino que siempre es saber solamente en relación con la verdad. Esta relación con la verdad la denominamos comúnmente «fe». El intento de fundar el saber en cuanto praxis colectiva con independencia de cualquier tipo de fe debe ser tenido por fracasado, al menos en el sentido de un concepto fuerte de saber. Con el fracaso de este intento se corresponde también la transformación del concepto de trascendencia, con el cual guarda relación, a su vez, nuestra idea de realidad. Mientras que, para el creyente, *trascendente* es aquello que desborda nuestros conceptos, hoy se considera ya *trascendente* la salida de la conciencia individual más allá de sí misma. Con ello no solo me refiero a la posibilidad del conocimiento. También las posibilidades pragmáticas de aplicación deben presuponer con fe la verdad de su uso. Aprendemos a admirarnos hoy de que podamos entendernos y entrar en comunión unos con otros. Al mismo tiempo nos percatamos de cuán frágil es y cuán expuesta está precisamente esta comunidad. El concepto en verdad contrapuesto a «fe» no es, por eso, «saber», sino «dudar».

Parece problemático que un filósofo se ocupe de un tema teológico. En contra de ello pesa el progresivo proceso de especialización y diferenciación en el que nos vemos e interpretamos. Por lo demás, detrás de dicho proceso se encuentra la fe –o al menos la confianza– en que todo saldrá bien. Con ello no pretendo negarle a nadie la libertad de no creer. También eso es posible. Según esta forma de ver las cosas, lo que gustamos de denominar «progreso», sencillamente imparable, no es sino una huida hacia delante o quizá el anhelo de algo nuevo, del todo distinto. Por supuesto, también estas imágenes parten de presupuestos; pero dado que se trata de presupuestos por entero negativos, me gustaría trazar precisamente por aquí el límite entre fe e incredulidad: la fe acepta la realidad y supone, por tanto, su bondad, mientras que la incredulidad rechaza la realidad tal cual es. Debemos resistirnos a la tentación dialéctico-estructural de interpretar esto

también como fe. ¿Por qué? Debemos resistirnos a esa tentación, a fin de que el lenguaje pueda seguir transportando significado para todos, manteniendo así abierta la posibilidad de comunión. El ejemplo del lenguaje nos permite dejar bien claro que el progreso lleva asociado un peligro que cabe caracterizar como fragmentación y parcelación de la realidad. La unidad del todo se pierde de este modo. Con ello no pretendo afirmar, por supuesto, que el todo como tal se desmorone, sino solo que ya no representa para nosotros el contexto u horizonte unitario que necesitamos a fin de experimentar nuestra vida como llena de sentido. Decisivo en todo ello es el hecho de que este proceso es ante todo una ilusión que solo en un segundo momento deviene públicamente eficaz. Así, entretanto se presupone en gran medida que Dios y hombre, espíritu y materia, sujeto y objeto –por nombrar tan solo las más importantes de tales parejas de términos– están separados clara e inequívocamente entre sí. A este supuesto le subyace una determinada idea de realidad, que quiero denominar *mundo*. Mientras que la realidad es un acontecer, el mundo es un constructo. La realidad presupone la existencia de alguien que lleva a cabo su obra; el mundo, en cambio, contiene en sí mismo, según Immanuel Kant, el fundamento de un entrelazamiento universal. En la medida en que en este postulado no hay que ver sino una tesis contraria al Dios creador, no se trata en realidad de una posición, sino de duda en forma metódica. De ahí que «mundo» sea siempre también una supresión de aquello que no queremos percibir.

1. El sacramento como signo mundano

De esta concepción de realidad parte también la habitual teoría de signos. Según esta, vemos todo signo bajo dos puntos de vista. Primero, remite a algo que no es él mismo. Así, existe una señal de tráfico en la que un aspa roja sobre un fondo azul oscuro está envuelta por una circunferencia roja. Todo conductor conoce este signo y sabe, por consiguiente, que le prohíbe estacionar su coche en el lugar donde se encuentra la señal. La señal es el aspecto *significante* del signo. Pero además de eso existe un aspecto *significado*, que en nuestro ejemplo es el lugar que, con ayuda de la señal, debe mantenerse o se mantiene libre de coches. De ahí que podamos entender un signo como una exhortación que ha de ser atendida, a fin de que el signo como un todo se cumpla. En ocasiones ocurre que un conductor decide hacer caso omiso de un signo, bien porque cree poder situarse fuera del ámbito de vigencia del signo, bien porque con ello obedece un segundo signo, que él considera más apremiante. Me gustaría ilustrar ambas posibilidades. Para el primer caso podemos imaginarnos a un conductor que estaciona alegremente su coche donde sea y, por tanto, confía en no ser castigado por su conducta contraria a las normas o al que le da igual ser castigado que no. El segundo caso sería el de un conductor que, habiendo sido testigo de un accidente, desea detener su vehículo sin demora, bajarse y prestar ayuda. Si en estas circunstancias el hueco que se mantiene libre gracias a la prohibición de estacionamiento se ofrece como posible lugar para aparcar, no cabe duda de que el conductor actúa correctamente concediendo mayor

importancia a la ayuda que debe ser prestada que a la señal de tráfico. En general cabe afirmar que los signos, mundanamente interpretados, no son eficaces por sí solos, por su propia virtud, sino que siempre deben ser primero percibidos, traducidos y reconocidos. El efecto depende secundariamente de sanciones que pueden ser impuestas en caso de no respetar determinadas señales. Tales sanciones marcan la diferencia entre el signo como oferta (*An-Gebot*) y el signo como prohibición (*Verbot*). En cierto modo, las sanciones únicamente son necesarias cuando se valoran los signos, aunque no sean entendidos y reconocidos universalmente como dotados de sentido.

Muchas personas entienden también el matrimonio sacramental como una acción con carácter de signo. La mujer y el varón sellan de manera simbólica una alianza de por vida, o sea, manifiestan su intención de apoyarse mutuamente, soportar juntos los conflictos y aguantar unidos pase lo que pase. Siguiendo el ejemplo anterior, esta voluntad de dos personas podemos considerarla como el aspecto significado del matrimonio, que a su vez es significado por otros signos. Según esto, llevar una alianza matrimonial significa tener un compañero junto al que uno quiere estar. ¿A cualquier precio? La comunidad de vida hasta que fallezca uno de los cónyuges significada por el matrimonio únicamente puede ser presupuesta como intención; que tal intención llegue también a realizarse o no es otra cuestión. «Intención» significa siempre querer abstraer de ciertos factores. En la actualidad, esto lo interpretamos rápidamente diciendo que, en efecto, hasta que la muerte nos separe, a no ser que..., siempre que no... nunca se sabe qué puede ocurrir. Las personas se separan, se distancian y solicitan el divorcio, como permite el derecho civil. A modo de justificación luego se suele decir que ya no había nada en común, que uno estaba engañado respecto al otro o incluso que la convivencia era un infierno y que uno se alegra de haber sobrevivido a ello. Nótese bien: aquí no se trata de moral. Aquí no se trata de querer juzgar a las personas o clasificar exteriormente destinos personales.

Nuestro esfuerzo persigue una comprensión secular o mundana del sacramento del matrimonio. Es valorado, buscado y celebrado, porque su posibilidad es entendida como una oferta romántica: fiesta, música de órgano solemne, vestido de novia, adornos, flores, anillos... Todo eso expresa para muchos un anhelo de felicidad y satisfacción, más aún, de eterna felicidad y duradera satisfacción. Prescindiendo de que en numerosos casos también este aspecto romántico es interpretado de manera mucho más pragmática, la felicidad imaginada se revela en ocasiones como volátil y la satisfacción como relativa. Quizá crece el abismo entre lo que uno ha imaginado y sigue imaginando y lo que día a día es realidad. Son concebibles agudizaciones adicionales, pero no tienen por qué ser expuestas aquí. Lo decisivo es que con demasiada frecuencia se extrae la conclusión de que es mejor, bien para uno de los cónyuges, bien para ambos, seguir de nuevo cada uno su propio camino. Es preferible un fin horroroso antes que un horror sin fin, afirma la sabiduría popular, con lo cual se supone tácitamente, sin duda, el carácter desesperado de la situación. Los cónyuges se separan, lo que a ninguno de los dos le resulta fácil y también conlleva dificultades desde el flanco del derecho civil. Si se nos

permite obviar en este lugar excepciones de agudización extrema, al final los cónyuges suelen llegar a la conclusión de que no encajaban bien. Se da por supuesto que uno por sí solo es estupendo, pero que solamente con mucha suerte puede encontrar a otra persona que también sea estupenda y además haga buena pareja con uno. A eso lo denominamos «individualismo». Pero también como individuos nos disociamos en cuerpo y espíritu, zonas problemáticas y puntos de rotura controlada, técnicas del yo y posibilidades de optimización. A la vista de la imaginada, figurada y en ocasiones también experimentada descomposición del todo, nos replegamos en nosotros mismos, en el propio yo como la última unidad fiable, que, sin embargo, la mayoría de las veces no se basta ni puede bastarse a sí misma.

2. La imagen cristiana del hombre

A algunos puede sorprenderles que este punto final de numerosos proyectos de vida seculares se corresponda precisa y exactamente con el punto de partida de la interpretación eclesial de la existencia humana. Que el ser humano dé la espalda a la realidad como todo y se encierre en sí mismo y su imaginación, cerrándose así al otro, es, en cuanto *incurvatio in se ipsum* [encorvadura sobre sí mismo, clausura en uno mismo], lo que la Iglesia tematiza como pecaminosidad. Por nosotros mismos no podemos escapar de –ni eludir– esta encorvadura de nuestro yo. Por desgracia, muchas personas confunden pecado y culpa, de modo que se creen obligadas a defenderse contra la interpretación de la Iglesia. Justamente a una persona que se encuentra sola y abandonada al final de su vida no se le puede insinuar, dicen algunas voces críticas, que ella misma tiene la culpa de eso. Semejante acusación contra la Iglesia representa un craso malentendido de lo que se pretende decir. «Pecaminosidad» significa que a todas las personas les ocurre eso y que, por tanto, no nos podemos esconder. El hecho de que Adán intentara esconderse de Dios a causa de su falta resultaría cómico si no fuera expresión ya del pecado de no querer vivir ante Dios.

Hablar de pecaminosidad del ser humano significa, en segundo lugar, que este es exhortado a poner él mismo fin a la intrincada e insoportable situación. En ello es donde hay que ver su culpa (*Schuld*). Pero «culpa» no debe entenderse aquí en sentido jurídico sino en el sentido de una obligación, como sugiere la proximidad del término alemán *Schuld* al inglés *should*: ¡debes! Nuestro pecado es, por consiguiente, nuestra soledad; y nuestra culpa consiste en el deber de buscar el camino para salir de la soledad. Nuestra tarea radica en devenir reales en la realidad. Esto suena algo críptico o incluso esotérico: sin embargo, significa algo evidente de por sí. La obra fragmentaria a partir de la cual componemos nuestra realidad debemos abrirla al todo, de modo que, desde este, deje de ser mera opinión y figuración y podamos empezar a convivir. Me gustaría ilustrar esto en referencia a las tres contraposiciones mencionadas anteriormente: Dios y hombre, espíritu y materia, sujeto y objeto.

Si como sujetos nos encontramos frente a uno o varios objetos o si salimos al paso de todo de manera meramente objetiva, eso significa, por una parte, que nos colocamos a nosotros mismos en el centro del mundo –alrededor del cual gira todo lo demás– y, por otra, que al mismo tiempo nos sometemos a los objetos según la clase, el modo y la medida de su disponibilidad. Sería mejor que dejáramos de ser sujetos (subyugadores y subyugados) aprendiendo a abrirnos a lo que nos acontece. El otro es una pregunta dirigida a nosotros; podemos ser respuesta para él. En vez de creernos algo y de observar y medir al otro, de este modo empezamos a encontrarnos unos con otros.

También el espíritu y la materia guardan relación entre sí. O se hace preceder el espíritu a la materia o se afirma que el espíritu surge de la materia o se considera a ambos como coordinados sin que puedan, sin embargo, interpenetrarse. No se considera posible una unidad de ambos. Así y todo, esta unidad es condición para que podamos confiar en nuestras percepciones, salir de nosotros mismos, acercarnos unos a otros y entendernos mutuamente. En la vida diaria nos ayudamos con la idea de que en realidad solo existe materia, pero dentro de la masa material hay también cuerpos especiales, que contienen en sí un espíritu. Y puesto que los seres humanos somos relativamente parecidos desde el punto de vista genético, se supone que también cabe partir de que, de algún modo, los espíritus que hay en nosotros funcionan análogamente. Así entendida, la vinculación entre personas sería meramente material. En ello podemos ver la descripción de una posibilidad real, pero no la realidad, pues la percepción del cuerpo acontece en el espíritu y no es posible distinguir razonablemente entre ambos. Cuando me pienso a mí mismo como materia, ¿quién piensa ahí? ¿El espíritu o la materia? Y si es el espíritu quien piensa, ¿cómo puede pensarse a sí mismo si no es con ayuda del cuerpo? Si conseguimos, en cambio, entender el espíritu y la materia como unidad, no solo evitamos menospreciar el cuerpo o mirar el espíritu con reservas, sino que ello es también lo único que nos capacita eficazmente para confiar en nuestras percepciones y sensaciones.

Diferente es a su vez la relación entre Dios y el ser humano. Es cierto, por supuesto, que no todo lo que piensa el hombre se corresponde también con Dios. Sin embargo, el pecado no consiste en querer ser como Dios, sino en querer ser como uno se imagina a un dios. Dios no está infinitamente lejos de nosotros; más bien al contrario. Pero necesitamos una llave para abrir nuestro pensamiento a la realidad de Dios. Esa llave es la cruz. Para comprender este suceso en todo su alcance, recordemos lo que hemos definido como la situación del hombre, como la existencia humana. Al hombre le gustaría bastarse a sí mismo, por lo que se entiende a sí mismo como su propio señor y legislador. De ese modo, pierde de vista la realidad, pues esta no existe en partes, sino solo como un todo; de lo contrario, se descompone en fragmentos y aspectos de la percepción. Entonces todo parece aleatorio y relativo. Si tiene o no sentido solamente puede determinarse desde esta atalaya a posteriori, o sea, cuando ya es demasiado tarde para intervenir. Lo que en su momento se dio por bueno puede ser calificado más tarde de malo. El cuerpo y el espíritu se disocian y se sublevan el uno contra el otro. La finalidad del pecado es el caos de individuos aislados que luchan entre sí para sobrevivir.

Cristo entra en este mundo conceptual para contrarrestar tal disociación. La realidad de Cristo deviene así posibilidad de reconciliación y unidad. Además, la Iglesia parte de que mediante la entrada de Cristo se ha superado ya la disociación, la desintegración. La posibilidad se habría convertido entonces en realidad. Así pues, a través de Cristo tiene lugar la incorporación en la realidad de Dios, cuyo Espíritu actúa en todo y lo sostiene todo. Pero, evidentemente, Cristo no lleva a cabo esta sanación ignorando al ser humano o al margen de la voluntad de este. Más bien, él nos libera para seguirle por el camino que siempre se encontraba ahí, pero que solo a través de él ha pasado a estar bajo una luz inequívoca y adecuada. Este camino lo denomina él también *la* verdad y *la* vida. Pero ¿por qué deberíamos creerle? ¿Por qué deberíamos creer lo que nos ha dicho? Por otro lado, ¿es acaso más razonable creer que Cristo no es el Hijo de Dios[1]? No; al menos mientras no se ofrezca a la vez algo o alguien distinto como alternativa. Cristo es para nosotros la llave para la realidad, y cualquier otra fe debe medirse por el criterio de si ayuda –y en caso de respuesta afirmativa, en qué medida– a entender la realidad. *La* realidad comporta siempre también la relación entre Dios y el ser humano, la recíproca referencialidad de espíritu y materia, la unidad de sujeto y objeto. En la medida en que cargó con la cruz y se dejó clavar en ella, Cristo nos ha mostrado justo en esa misma cruz cómo podemos entrar en la realidad. El travesaño horizontal de la cruz se corresponde con el ser para otros. Cristo nos muestra que solo podemos estar en armonía con nosotros mismos, ser uno con nosotros mismos, si nos entregamos a los demás. Pero entregarse a los demás significa confiarse a la realidad en vez de querer autoafirmarse e imponerse, autorrealizarse. En perpendicular a este madero se alza el otro palo, el vertical, como signo de nuestra orientación hacia Dios, quien se ha hecho hombre. Benditos los pequeños y quienes se preocupan de los pequeños. Mientras que todas las ideas de vida adecuada privilegian a un grupo de personas delimitado de forma más o menos clara, agraviando con ello a la mayoría de las personas, la justicia de Cristo beneficia a todos y rige para todos. Pues si los pequeños, débiles o pobres son reconocidos como benditos, de un golpe se invierten las valoraciones y los grandes, poderosos y ricos son reconocidos como pequeños, débiles y pobres en realidad. El límite de la misericordia divina no es su justicia, sino la libertad de los seres humanos de cerrarse al amor.

3. Los sacramentos

Para comprender la posición de la Iglesia –y las dificultades que encuentra– en la cuestión de los divorciados vueltos a casar civilmente, hemos de preguntarnos antes de nada qué es lo que hay que entender por *sacramento*. La respuesta a esta pregunta queremos basarla en el *Catecismo de la Iglesia católica* de 1992, en el cual «sacramento» se interpreta desde cinco puntos de vista distintos. En primer lugar, a los sacramentos les corresponden hechos de Jesucristo, por una parte como precursores de las acciones sacramentales, por otra, empero, como «”fuerzas que brotan” del cuerpo de

Cristo (cf. Lc 5,17; 6,19; 8,46), siempre vivo y vivificante» (*Catecismo de la Iglesia católica* 1116). La Iglesia conoce siete de tales hechos de Cristo. Sus repeticiones se llaman *sacramentos de la Iglesia*, porque son administrados por esta y al mismo tiempo la fortalecen. En segundo lugar, los sacramentos existen por mediación de la Iglesia y para la Iglesia, pero la Iglesia no existe por mediación de los sacramentos y para los sacramentos, puesto que la Iglesia debe entenderse como institución directa de Cristo y, por ende, como no repetible. La Iglesia es el espacio en el que los sacramentos tienen eficacia. Estos están, en tercer lugar, al servicio de la fe de las personas, que no solo presuponen, sino que «alimentan, robustecen y expresan por medio de palabras y cosas» (*Sacrosanctum concilium* 59). Los sacramentos operan, en cuarto lugar, la salvación de los fieles en tanto en cuanto los incorporan al acontecimiento salvífico de Cristo. Esta salvación ha de verse en que «el Espíritu de adopción deifica (cf. 2 Pe 1,4) a los fieles uniéndolos vitalmente al Hijo único, el Salvador» (*Catecismo de la Iglesia católica* 1129). Con ello, en los sacramentos, en quinto lugar, irrumpe la vida eterna de la gloria de Dios en el espacio y el tiempo terrenos, santificándolos: «Celebrados dignamente en la fe, los sacramentos confieren la gracia que significan (cf. concilio de Trento: DH 1605 y 1606). Son *eficaces* porque en ellos actúa Cristo mismo» (*ibid.,* 1127).

Estos cinco puntos están estrechamente relacionados entre sí. Mientras que los tres últimos caracterizan el *efecto* de los sacramentos, los dos primeros determinan los supuestos indispensables para que dicho efecto pueda producirse. La condición externa es la Iglesia, que a su vez presupone a Cristo, quien es la condición interna de los sacramentos. «Realizan eficazmente la gracia que significan en virtud de la acción de Cristo y por el poder del Espíritu Santo» (*ibid.,* 1084; cf. también los números siguientes). Los sacramentos solo surten efecto porque Cristo realmente ha resucitado. Segundo, tienen lugar en el espacio de la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo. Operan, pues, incorporando al receptor del sacramento a la acción de Cristo y asemejándolo así con Cristo. En la fe devenimos hermanas y hermanos de Cristo. Pero al mismo tiempo nuestra fe se extiende a la obra viva de Cristo en nosotros y a través de nosotros, de suerte que en él creemos también en la salvación que nos es comunicada a través de él. Esta salvación está presente en los sacramentos, pero todavía no es todo en todo. Por eso podríamos resumir los cinco puntos de vista en la afirmación de que *sacramento* significa esencialmente presencia de Cristo. Esta presencia es experimentada como gracia que inmerecidamente le adviene a una persona.

4. El sacramento del matrimonio

«Dios mismo es el autor del matrimonio» (*Gaudium et spes* 48). Es su realidad, la de Dios, la que hace que la mujer y el varón se encuentren y se unan, la que determina al uno para el otro y los mantiene unidos. Este encuentro se santifica en el sacramento del matrimonio. «Tras la caída, el matrimonio ayuda a vencer el repliegue sobre sí mismo, el egoísmo, la búsqueda del propio placer, y a abrirse al otro, a la ayuda mutua, al don de

sí» (*Catecismo de la Iglesia católica* 1609). Por eso no es bueno que el ser humano esté solo (cf. Gn 2,18). Ahora bien, la razón de esto es simultáneamente la razón de que la unión de la mujer y el varón viva «amenazada por la discordia, el espíritu de dominio, la infidelidad, los celos y conflictos que pueden conducir hasta el odio y la ruptura» (*ibid.,* 1606). La mujer y el varón están hechos el uno para el otro, pero en ambos el yo mundano se revela como poder autónomo contra su destino. No siempre se persiguen la libertad y el bienestar del otro, sino a menudo su asimilación a las propias ideas. De ahí que debamos considerar la comunidad de la mujer y el varón débil y amenazada en sí. Solamente tiene consistencia merced al esfuerzo de ambas partes y a la ayuda externa. Esta ayuda es siempre gracia de Dios, pues es él quien en realidad nos guía. Confiando en su ayuda es posible para los cónyuges permanecer fieles el uno al otro incluso en épocas de abisal distanciamiento.

«Siguiendo a Cristo, renunciando a sí mismos, tomando sobre sí sus cruces (cf. Mt 8,34), los esposos podrán "comprender" (cf. Mt 19,11) el sentido original del matrimonio y vivirlo con la ayuda de Cristo» (*ibid.,* 1615). La mujer y el varón atestiguan esta intención cuando se acercan juntos al altar y, ante la comunidad, se administran recíprocamente el sacramento del matrimonio. Dejan a un lado tanto su pusilanimidad como su testarudez y piden a Dios ayuda para cumplir la promesa que se hacen, desmesurada desde el punto de vista meramente humano, de permanecer juntos hasta que la muerte los separe. Puesto que, «por tanto, el vínculo matrimonial es establecido por Dios mismo», constituye «una realidad ya irrevocable y da origen a una alianza garantizada por la fidelidad de Dios» (*ibid.*, 1640).

5. Faltar a la palabra

La intención de la novia y el novio de compartir la vida y configurarla conjuntamente comporta, también desde el punto de vista de la Iglesia, el abstenerse de todo aquello que pueda cuestionar tal intención. Aquí vuelve a manifestarse con toda claridad la diferencia entre la visión eclesial y la secular. Visto secularmente, toda intención está sujeta a reserva; desde la perspectiva eclesial, en cambio, confiando en la realidad de Dios, la intención es santificada y declarada indisoluble. Retractarse de tal intención equivale, por consiguiente, a retirar a Dios la confianza. Mientras que jurídicamente el sí de los contrayentes es interpretado como contrato, para la Iglesia *es*, en cuanto palabra mutuamente dada, una realidad no suprimible –por no tener ni rastro de arbitrariedad– y más allá de la cual es imposible remontarse. En este sentido, al matrimonio le subyace una decisión (*Ent-Scheidung*, donde *ent-* es un prefijo que, en este caso, indica que algo es revertido) por la que se revoca la separación (*Scheidung*) del ser humano en mujer y varón. La mujer y el varón devienen *uno* y seguirán siéndolo hasta la muerte de uno de los dos. No se trata meramente de la forma performativa de un acto de lenguaje, sino de la realización de un destino. Cabe la posibilidad de que los cónyuges no congenien, pero entonces deben ver su tarea en soportar *eso* y no actuar como si nada hubiera ocurrido.

En el *Catecismo de la Iglesia católica* se dice que, existiendo un matrimonio válido en el sentido de la Iglesia, un segundo matrimonio de cualquiera de los cónyuges, permitido por el derecho civil, *contradice objetivamente la ley de Dios* (cf. *ibid.*,1650). Esta infracción constituye, según las palabras del propio Jesús (cf. Mc 10,11-12), adulterio. Pero el segundo matrimonio se diferencia de otras faltas por el hecho de que en él la ruptura del primer matrimonio, que es sagrado, se prolonga y confirma duraderamente. De ahí que a los divorciados vueltos a casar se les niegue también el sacramento de la penitencia, a no ser que se comprometan a «vivir en total continencia». Se considera absurdo arrepentirse de un hecho, para luego volver a incurrir justamente en lo mismo. Pero ¿qué debe entenderse por *total* continencia?

Interpreto este atributo como alusión a Mt 5,28, donde Cristo dice: «Pues yo os digo que quien mira a una mujer deseándola ya ha cometido adulterio con ella en su corazón». Comparándola con este dictamen, la tradicional imputación de que la Iglesia considera impura la sexualidad humana se revela como de todo punto equivocada. Con tal imputación no solo se formula una crítica muy simplona, sino que al mismo tiempo se desconoce la situación del ser humano. Las afiladas palabras de Cristo nos remiten, en cambio, al corazón de la persona como centro de esta. El corazón es el lugar de lo que realmente acontece. En este sentido, la castidad no es una categoría extrínseca, sino un medio de proteger el corazón humano de distracciones. A la protección de la castidad le corresponde, como contrapunto, la amenaza a través de la avidez sexual, la lujuria[2]. La avidez no es primordialmente mala porque desborde toda medida y cree discordia, sino porque devora el corazón de quien, lejos de buscar y encontrar la paz en sí mismo desde Dios, la persigue fuera de su propia existencia y a través de la transformación de las circunstancias. Lo demás se sigue de aquí. La avidez ofusca la mirada a la realidad mediante el propio mundo conceptual. El todo es interpretado como una acumulación de partes, que son percibidas como desordenadas y que, por consiguiente, deben ser colocadas en el orden que se considera adecuado; solamente entonces serán posibles la paz, la satisfacción, la felicidad. Si al principio uno se propone todavía ser realmente feliz cuando se den estas o aquellas circunstancias, a medida que crece la lujuria, crece también la insatisfacción personal. Pero la lujuria crece si no es atada en corto por la castidad.

También en este sentido constituye el matrimonio una ayuda para la persona. Se trata además de una realidad instituida y querida por Dios. Pero ¿hay que partir con toda seriedad de que el ser humano puede perturbar o amenazar esta realidad? ¿No significa ya el sacramento también que todo es bueno? En Cristo, el sacramento primigenio (*Ur-Sakrament*), Dios ha dado su sí a la creación entera[3]. Siempre y cuando nosotros queramos, nos acepta tal como somos y sale a nuestro encuentro en los sacramentos. Aquí no es necesario hablar de que no le hacemos justicia a él ni tampoco le hacemos justicia a su amor. Nos aproximamos más bien al punto decisivo, a saber, a la imposibilidad del divorcio. ¿Por qué no puede darse desde el punto de vista eclesial el divorcio de un matrimonio sacramentalmente válido? En su praxis, la Iglesia se basa en

Mt 19,6: «Lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre». Este «que no lo separe el hombre» es una traducción del griego *mḗ chōrizétō*, o sea, un imperativo que debe entenderse en el sentido de algo que el ser humano ha de evitar hacer. El hombre no *debe* eludir lo que Dios le destina. Por consiguiente, no *debe* revocar una alianza sellada por Dios. Que pueda hacerlo o no es, sin embargo, una pregunta totalmente distinta, una pregunta a la que no cabe dar respuesta en general, a no ser que el ser humano quiera ponerse en lugar de Dios en vez de seguirlo.

Aquí es donde veo yo la pregunta decisiva: ¿podemos interpretar un mandato del Señor como prohibición? ¿No comportaría eso tener en baja consideración a Dios y su realidad? ¿Nos corresponde a nosotros imponer sanciones? ¿No sería precisamente la renuncia a imponer sanciones expresión de confianza en la realidad de Dios y en la realidad de los sacramentos? ¿Puede ser nuestro «principio hermenéutico para interpretar la verdad», como escribe el cardenal Walter Kasper, algo distinto de la misericordia divina?[4] Aquí tocamos la diferencia entre los sacramentos y los signos mundanos, seculares. Mientras que estos ofrecen algo que puede, pero no tiene que ser observado, el sacramento acontece en realidad. Mientras que, visto mundanamente, el libre arbitrio se realiza de forma reactiva, o sea, como reacción al signo, en relación con el sacramento la libertad consiste en abrirse y poder abrirse a este. Pero abriéndome a los sacramentos me abro también al otro en su alteridad, es decir, también precisamente allí donde me contradice. Si se consigue mantener esta apertura, el matrimonio resulta asimismo exitoso; pero justo en la apertura al otro radica la dificultad de la existencia humana. A juicio de Kasper, «para la eficacia del sacramento [...] es imprescindible creer en el Dios vivo, como meta y felicidad del hombre, y en su providencia, que desea guiarnos en nuestro camino de vida hacia la meta y la felicidad definitiva»[5]. ¿Significa esto que los sacramentos solamente son reales si se cree en ellos y mientras se cree en ellos? A buen seguro que no. Precisamente en cuanto posición ofrecida, debemos entender los sacramentos como realidades irrevocables. Un divorcio significa siempre una pesada hipoteca, que lastra un segundo intento. En este sentido, el ser humano en modo alguno *puede* separar lo que Dios ha unido.

Así y todo, Gilbert Keith Chesterton exagera cuando absolutiza el componente ontológico y caracteriza por eso como superstición la posibilidad de divorcio[6]. Al respecto escribe Kasper: «La buena noticia de Jesús es que la estrecha alianza entre los cónyuges es abrazada y respaldada por la alianza de Dios, que sigue existiendo gracias a la fidelidad de Dios aun cuando el frágil vínculo humano del amor se haga más débil o llegue incluso a extinguirse»[7]. La fidelidad de Dios garantiza la alianza, pero no coincide con esta. Dios se mantiene fiel a nosotros, aunque le seamos infieles y nos seamos infieles unos a otros e incluso a nosotros mismos. Esta fidelidad nos sostiene aun cuando cometamos errores, siempre que confiemos solo en Dios y, por tanto, queramos evitar espontáneamente errores. Eso vale también cuando nos vemos forzados a romper la palabra dada al otro o, mejor dicho, a desdecirnos de ella. Para Kant, la posibilidad de hacer promesas es lo que nos diferencia de los animales; y también para Kasper «es

propio de la dignidad del hombre poder tomar decisiones definitivas»[8]. De ahí no se sigue, sin embargo, que quien no cumple sus promesas degenere en animal o pierda su dignidad y en adelante pueda ser tratado de manera distinta que otras personas. Antes al contrario: precisamente porque corre peligro de dudar de sí mismo y caer en la desesperación, quien no puede cumplir lo prometido necesita apoyo. Si pide perdón, es deber y tarea perdonarlo. Según el filósofo Robert Spaemann, perdonar constituye incluso la verdadera dignidad del ser humano: «El perdón es un acto creador en sentido eminente». Perdonar capacita a la persona para volver a prometer, para atreverse a hacer una nueva promesa[9]. Con ello impide también que, como temía Chesterton, la nueva palabra sea a la vez una ruptura de la antigua.

6. La parábola de los talentos

En la cuestión que se suscita con los divorciados vueltos a casar civilmente hay que suponer que para ellos se trata de algo serio. Podemos partir de que la persona para la que la exclusión de la sagrada comunión es un problema sufre por su situación. ¿No podemos incluso presumir hoy en general que todo el que solicita un sacramento (con la excepción del sacramento del matrimonio, socialmente de moda) solo por eso está ya preparado para recibir el sacramento? ¿No es también eso realidad? La presión social que durante largo tiempo puede haber inducido a muchas personas a desear sacramentos sin la necesaria disposición se ha invertido justo en sentido contrario. En la actualidad seguramente nadie corre peligro de *regalar* el sacramento si invita a participar en él[10]. Eso, por supuesto, no exime a la Iglesia de su obligación de recordar a quienes quieren participar de la sagrada comunión que lo que solicitan y reciben «es el cuerpo del Señor» (cf. 1 Cor 11,27-29). Pero más no puede hacer. No compete a la Iglesia decidir sobre la dignidad de un individuo concreto. En cierto sentido cabe afirmar incluso que nadie es digno de recibir el cuerpo del Señor, pues él se nos ha entregado por pura gracia. De ahí que, al recibir la sagrada comunión, pronunciemos las palabras del centurión pagano.

La pregunta que sigue abierta es entonces la pregunta por la conciencia de –o la apertura para– el sacramento. Pero también aquí es cierto que la Iglesia existe para repartir, no para impedir. El tramposo, más que engañar a la Iglesia, se engaña a sí mismo. La parábola de los talentos que cuenta Jesús (cf. Mt 25,14-30) posiblemente trate no solo de cada individuo, sino también de la Iglesia. Entre todos los talentos, ¿no son los sacramentos los mayores? ¿No son estos la condición para que el talento dé fruto? ¿No son ellos mismos talento y fruto a la vez? En ellos, Cristo ha confiado su fortuna a la Iglesia. Así pues, cuando una persona se acerca a la Iglesia y le pide que le conceda el perdón y la gracia del Señor, ¿puede pensar ella en negárselos? ¿No se asemejaría entonces al tercer criado de la parábola, que por miedo a Dios interpreta erróneamente su palabra? Dios cosecha donde no ha sembrado y reúne donde no ha esparcido. Pero los sacramentos no solo son semilla y paja como otros signos, sino que en sí mismos son ya

fruto. En ellos halla respuesta nuestro sí en búsqueda. Así me lo parece a mí como filósofo. Es posible que haya pasado algo por alto a lo que la teología quiera y deba atenerse.

7. Consideración conclusiva

Con ello nos encontramos también ya ante la dificultad fundamental para entender la concepción eclesial de sacramento. En un sacramento obra solamente Dios. De ahí que el sacramento realice justamente aquello que significa. En consecuencia, no podemos comprender qué es un sacramento sin participar con fe en su realización. Tampoco sabemos qué ocurre cuando alguien «recibe» un sacramento sin acogerlo desde la fe. No sabemos si ocurre algo o si el problema debe verse ya en el hecho de que el receptor se limita a hacer como si lo recibiese, o sea, que lo recibe *irrealmente*. Pues, por una parte, puede creerse que sabe lo que *es* un sacramento, o sea, que no es *nada*; pero, por otra, entre la realidad, que es el sentido del todo, y él mismo ha introducido su propia idea, que le obstruye la mirada. La verdad se defiende a sí misma. Quien se posiciona contra ella tiene ya castigo suficiente en vivir en la ausencia de verdad, en creer que conoce la realidad cuando no la conoce, en pensar que no existe nada que merezca la pena ser buscado.

A quien la experimenta en la realidad, la presencia de Cristo se le da por completo como sacramento. Pero únicamente se da a quien se abre a ella, mientras que escapa a quien, movido por la duda, se cierra. Si nos abrimos, hacemos abstracción de nosotros mismos, mientras que, si nos representamos un mundo, hacemos abstracción tanto de los otros como de lo otro. De ahí que las dificultades de la Iglesia católica con los divorciados vueltos a casar no sean una cuestión de signos o de interpretación; además, sería erróneo interpretar la no admisión a los sacramentos como castigo por una infracción precedente. Eso es evidente para todo el que se toma en serio el triunfo de la impotencia de Cristo sobre el poder mundano de la muerte. Por consiguiente, es posible atribuir las dificultades de la Iglesia en el trato con los divorciados vueltos a casar al hecho de que a la Iglesia le compete la tarea de mostrar lo grande en lo pequeño.

Cuando la Iglesia advierte del riesgo de no reconocer la seriedad de los sacramentos, tras ello no se oculta un inmisericorde vengador, que no podría sino parecerle una amenaza hasta al más devoto orante; antes bien, justo lo contrario. Dios nos acepta tal cual somos. En la medida en que tiene por sagrados los sacramentos, la Iglesia acentúa su eficacia. En la medida en que los mantiene a distancia, indica la *única* condición para que el acontecimiento sacramental devenga real: debe ser impetrado en oración. Los sacramentos son expresión de la ya lograda victoria de Cristo. Al igual que una puerta, están abiertos a todos para pasar de la oscuridad del mundo sufriente y del sufrimiento mundano al resplandor de la gloria de Cristo. Esta misericordia quiere ser percibida. Es un acontecimiento mediante el cual y en el cual se nos capacita para

sacudirnos nuestras dependencias y apegos finitos, a fin de ser libres para la realidad de Cristo, que sostiene y penetra el todo.

---

1. Cf. J. Pieper, «Gibt es eine nicht-christliche Philosophie?», en Íd , *Werke*, vol. 8.1, Hamburg 1995, 109ss.

2. De manera análoga habría que tratar también las parejas de términos pobreza-ambición y obediencia-egoísmo.

3. Cf. J. Pieper, «Schöpfung und Sakrament», en Íd. *Werke*, vol. 7, Hamburg 2000, 376ss.

4. Cf. W. Kasper, *El evangelio de la familia*, Sal Terrae, Santander 2014, 88.

5. *Ibid*., 78.

6. Cf. G. K. Chesterton, *The Superstition of Divorce*, New York 2009 [trad. esp.: *La superstición del divorcio*, seguido de *Divorcio versus democracia*, Espuela de Plata, Valencina de la Concepción (Sevilla) 2013].

7. W. Kasper, *El evangelio de la familia*, *op. cit*. (cf. *supra*, nota 4), 39.

8. *Ibid*., 40.

9. R. Spaemann, *Personen*, Stuttgart 1998, 248ss [trad. esp.: *Personas: acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, eunsa, Pamplona 2000].

10. Cf. J. Ratzinger, «Die neuen Heiden und die Kirche», en Íd , *Gesammelte Schriften* 8/2, Freiburg i.Br. 2010, 1148.

CAPÍTULO 5:

¿Totalmente distinto de como se piensa?

Matrimonio y familia en el derecho canónico.

MARKUS GRAULICH

CUANDO se trata de matrimonio y familia, el derecho canónico cuenta con malas cartas. Lo que sobre este tema se dice en el derecho canónico está por principio bajo sospecha de no encontrarse a la altura de los tiempos, sino de permanecer anclado en una época pasada, ya superada por el concilio Vaticano II.

La tesis habitual afirma que, mientras que el Vaticano II hizo suyo un enfoque personal y se sirvió de la imagen bíblica de la alianza para describir al matrimonio como comunidad de vida personal, «la idea del matrimonio como alianza no ha sido llevada a la práctica de forma consecuente en el Código de Derecho Canónico de 1983»[1]. En el mejor de los casos, el Código de Derecho Canónico habría asumido nominalmente el modelo del matrimonio como alianza, pero sin abandonar de hecho el modelo contractual del matrimonio, que los padres conciliares habrían superado con la reorientación dada a la doctrina del matrimonio. «De esta manera, la reorientación conciliar de la teología del matrimonio es, a lo sumo, recibida superficialmente. Sigue prevaleciendo el deseo de salvar en el nuevo Código de Derecho Canónico el antiguo constructo canónico del matrimonio como contrato conservando el mayor número posible de estipulaciones específicas. Por lo que atañe a la concreta configuración del matrimonio y de las consecuencias jurídicas que conlleva, aún predomina una estrecha visión canonicista»[2].

¿Es realmente cierto este duro juicio? ¿Es la visión canónica del matrimonio escrupulosa y enteramente deudora del antiguo modelo contractual? ¿Está única y exclusivamente interesada en el acto jurídico? Basta echar un vistazo, sobre el trasfondo de la peculiaridad del derecho canónico y su reforma después del concilio Vaticano II, a algunas estipulaciones del derecho canónico vigente para contradecir con fundamento esta opinión ampliamente extendida.

1. La peculiaridad del derecho canónico

Como todas las normas en la Iglesia, también el derecho matrimonial participa de la peculiaridad del derecho canónico, en virtud de la cual este se diferencia de otras clases de disposiciones y ordenamientos jurídicos[3]. El derecho canónico no es mera disposición

humana. Detrás de las normas que el legislador eclesiástico decreta no solo se encuentra el *depositum fidei*, que debe ser conservado y (también) jurídicamente protegido. Detrás de las normas eclesiásticas está asimismo una imagen del ser humano fundada en la creación y la revelación y concretada en la ética de Jesús, que a través de procesos hermenéuticos se integra en la formulación del derecho en la Iglesia[4]. A diferencia del derecho público, el derecho canónico no puede replegarse a un mínimo denominador común. La razón pre-positiva de las normas concretas emerge en el derecho canónico con mucha mayor fuerza que en el derecho público. Cuanto más cercana al derecho divino esté una norma del derecho canónico, tanto más difícil resultará cambiarla; pues tratándose de derecho divino, solo cabe profundizar en su comprensión, pero no cambiar su contenido.

A esta peculiaridad general del derecho canónico se añadió después del concilio Vaticano II un nuevo reto[5]. La tarea de la revisión, estrechamente vinculada con el concilio, del Código de Derecho Canónico de 1917 no consistía solo en traducir a un lenguaje jurídico la eclesiología del concilio[6], sino todo su espectro de afirmaciones doctrinales, haciendo patente en ello, sobre el trasfondo de la peculiaridad del derecho canónico y su historia, la actitud espiritual[7] y la orientación pastoral que caracterizaron al concilio.

2. El derecho matrimonial del Código en vigor

En contra de lo que sostiene una extendida opinión, en la reforma del derecho canónico matrimonial[8] se logró por completo hacer fecundo también en el plano del derecho el reajuste conciliar de la teología del matrimonio y configurar el derecho matrimonial –conservando, por supuesto, su carácter jurídico– en el sentido de la orientación personal impresa a la concepción del matrimonio. Algunos ejemplos servirán para ilustrar este punto.

a) Alianza, contrato y sacramento

Mientras que el Código de Derecho Canónico de 1917 se limita a afirmar en el canon introductorio del derecho matrimonial la unidad de contrato matrimonial y sacramento[9], en el canon introductorio del CIC (*Codex Iuris Canonici*) de 1983 se habla de la esencia de la alianza matrimonial: «La alianza matrimonial, por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida (*totius vitae consortium*), ordenado por su misma índole natural (*indole sua naturali*)al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole, fue elevada por Cristo Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados»[10]. Así pues, primero se habla de alianza y sacramento, para solo a continuación mencionar, en un segundo paso, el contrato: «Por tanto, entre bautizados, no puede haber contrato matrimonial válido que no sea por eso mismo sacramento»[11].

Alianza, contrato y sacramento forman una unidad también en el derecho matrimonial. «Alianza» describe la realidad personal fundada sobre el amor de la vida común. El término evoca la alianza de Dios con los seres humanos, con su pueblo, la alianza que se consuma en el acontecimiento Cristo; mediante ello se tiende luego el arco hacia el sacramento, el *mysterium magnum*. Así como la alianza de Dios con los hombres precisa de diversos signos que caractericen esa anfictionía sin identificarse con ella, así también el contrato representa el lado jurídico de la alianza matrimonial, el elemento vinculante, la traducción de la realidad teológica de dicha alianza al lenguaje jurídico. Pero el Código no se queda en el aspecto meramente legal, sino que establece al mismo tiempo la vinculación con el sacramento[12].

Mientras que en el nuevo Código la dimensión jurídica (contrato) y la dimensión teológica (alianza, sacramento) del matrimonio son conjugadas entre sí en consonancia con la peculiaridad del derecho canónico, la doctrina de los fines del matrimonio, por ejemplo, tan criticada por algunos teólogos morales antes del concilio Vaticano II, ha desaparecido de entre las normas canónicas; ya no se habla de fines primarios y secundarios del matrimonio[13]. Pero con razón se mantiene la afirmación de que las propiedades esenciales del matrimonio cristiano son la unidad y la indisolubilidad, «que en el matrimonio cristiano alcanzan una particular firmeza por razón del sacramento»[14].

b) El consenso matrimonial

El matrimonio –como alianza, contrato y sacramento– se lleva a cabo mediante el consenso de los cónyuges. También en relación con este elemento constitutivo del matrimonio hace suya el derecho canónico en su versión hoy vigente la teología del matrimonio del concilio Vaticano II, cuando se afirma que el consenso matrimonial es un acto de la voluntad «por el cual el varón y la mujer se entregan y aceptan mutuamente (*sese mutuo tradunt et accipiunt*) en alianza irrevocable para constituir el matrimonio (*ad constituendum matrimonium*)»[15]. El progreso en esta estipulación canónica se evidencia sobre todo cuando se lee el texto del canon no solo sobre el trasfondo del texto conciliar que le subyace[16], sino también comparándolo con el texto del canon equivalente del código anterior, en el que el consenso matrimonial se define como un acto de la voluntad por medio del cual los cónyuges se entregan y aceptan de forma mutua y duradera el *ius in corpus*[17].

El consenso que funda el matrimonio no es solo un acto de la voluntad, sino al mismo tiempo un acto personal «que ningún poder humano puede suplir»[18]. Con esta disposición, el derecho canónico hace suya una larga tradición de la Iglesia, que siempre abogó –incluso contra estipulaciones, por ejemplo, del derecho romano– por la libertad de los cónyuges a la hora de contraer matrimonio, y concreta en este punto también el derecho de los fieles cristianos a la libre elección de su estado de vida[19], protegida asimismo por otras normas del derecho canónico[20].

c) Otros acentos personales del derecho canónico matrimonial

Estas escasas indicaciones ponen ya de manifiesto que el Código de Derecho Canónico tiene una visión del todo personal del matrimonio, que se expresa justamente en el lenguaje específico del derecho. Dos indicaciones adicionales confirman este resultado: la consumación del matrimonio desempeña un papel en lo que atañe a la indisolubilidad de este[21]. Según el Código de Derecho Canónico de 1983, el matrimonio se considera consumado «si los cónyuges han realizado de modo humano (*humano modo*) el acto conyugal apto de por sí para engendrar la prole, al que el matrimonio se ordena por su misma naturaleza y mediante el cual los cónyuges se hacen una sola carne» (can. 1061 § 1). La conversión de los cónyuges en una sola carne, que también se menciona en el texto conciliar[22], tiene que acontecer *humano modo*, o sea, de una manera humana, consonante con la libertad y unidad personal de los cónyuges. De este modo, el ordenamiento jurídico eclesiástico se pronunció mucho antes que las legislaciones estatales contra la violencia o la violación en el matrimonio, sin que por ello se tipificara un delito específico.

La jurisprudencia del Tribunal Apostólico de la Rota Romana llevó además a que en el Código de Derecho Canónico se incorporara una nueva estipulación relativa a la capacidad de contraer matrimonio o de vivir conyugalmente, lo que de nuevo evidencia una visión personal del matrimonio. Según el Código de Derecho Canónico hoy vigente, incapaces de dar un consentimiento matrimonial, es decir, de llevar a cabo un acto libre de la voluntad para fundar una comunidad de vida conyugal[23], no son solo «quienes carecen de suficiente uso de razón»[24], sino también «quienes tienen un grave defecto de discreción de juicio acerca de los derechos y deberes esenciales del matrimonio que mutuamente se han de dar y aceptar»[25]. Es decir, aquellas mujeres y aquellos varones que no están en condiciones de entender el matrimonio realmente como un «consorcio de toda la vida»[26] ni de «entrega[rse] y acepta[rse] mutuamente en alianza irrevocable para constituir el matrimonio»[27]. Esto puede deberse a causas psíquicas o a una falta de libertad interior para contraer matrimonio, con independencia de cómo se manifieste. Otro tanto vale para la llamada incapacidad para el objeto del matrimonio o ineptitud para la vida conyugal[28], o sea, la de «quienes no pueden asumir las obligaciones esenciales (*obligationes essentiales*) del matrimonio por causas de naturaleza psíquica»[29].

d) La preparación al matrimonio

La imagen del matrimonio del derecho canónico tiene, pues, una impronta más personal y está más en consonancia con la teología del matrimonio del concilio Vaticano II de lo que muchos suponen o de lo que se desprende de la literatura especializada. Como tan a menudo ocurre en el ámbito de la Iglesia y de su pastoral, se trata de un problema de comunicación. Y a esta animan también las normas del derecho canónico cuando

dedican un largo canon a la preparación para contraer matrimonio[30] invitando a los pastores de almas a transmitir una imagen completa del matrimonio como alianza, contrato y sacramento.

Esta preparación al matrimonio acontece en un sentido abarcador «mediante la predicación, la catequesis acomodada a los menores, a los jóvenes y a los adultos, e incluso con los medios de comunicación social, de modo que los fieles adquieran formación sobre el significado del matrimonio cristiano y sobre la tarea de los cónyuges y padres cristianos»[31]. A esta preparación más lejana y general se añade luego «la preparación personal para contraer matrimonio, por la cual los novios se dispongan para la santidad y las obligaciones de su nuevo estado»[32]. Por último, la celebración de las nupcias debe poner de manifiesto que «los cónyuges se constituyen en signo del misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia y que participan de él»[33].

Estas exigencias del derecho canónico respecto a la preparación al matrimonio (que no tienen por qué hacer mención, digámoslo expresamente, del carácter contractual del matrimonio) no se corresponden, por desgracia, con las realidades pastorales existentes sobre el terreno. Ni las indicaciones realizadas en el plano de la Iglesia universal[34] ni las formuladas en el plano de las conferencias episcopales[35] han logrado hasta ahora cambiar nada en este punto. Asimismo, el deseo de una preparación al matrimonio en forma de un «catecumenado matrimonial» de mayor duración es más un juego de abalorios académico que una realidad vivida.

Otro tanto vale, por desgracia, para el acompañamiento de los cónyuges (jóvenes), al que el derecho canónico invita asimismo, «para que, manteniendo y defendiendo fielmente la alianza conyugal, lleguen a una vida cada vez más santa y más plena en el ámbito de la propia familia»[36]. Las parejas jóvenes precisan de acompañamiento, no solo cuando se trata de la educación (cristiana) de los hijos y su preparación a la recepción de los sacramentos.

3. La familia en el derecho canónico

Con ello hemos aludido a un último tema que debe abordarse aquí brevemente: la visión que el derecho canónico tiene sobre la familia. El Código no conoce un derecho familiar desarrollado[37]. Remite al deber y derecho de los padres[38] a «educar [a sus hijos]; por tanto, corresponde a los padres cristianos en primer lugar procurar la educación cristiana de sus hijos según la doctrina enseñada por la Iglesia»[39]. En ello pueden «elegir aquellos medios e instituciones mediante los cuales, según las circunstancias de cada lugar, puedan proveer mejor a la educación católica de los hijos»[40]; ostentan además derecho a «que la sociedad civil les proporcione las ayudas que necesiten para procurar a sus hijos una educación católica»[41]. Los padres tienen una especial obligación respecto a la

educación de los hijos en la fe[42] y su preparación para la recepción de los sacramentos. En ello deberían encontrar ayuda en el párroco y los pastores de almas de la parroquia[43].

La preocupación de la Iglesia por la familia no se manifiesta tanto en el Código de Derecho Canónico cuanto en otras iniciativas en el plano nacional e internacional mediante las cuales se compromete a favor de la familia y sus derechos[44].

4. Sinopsis

La alianza matrimonial, la completa comunidad de vida del varón y la mujer que, conforme a su esencia, se caracteriza por la unidad y la indisolubilidad y entre bautizados es simultáneamente sacramento, ocupa el centro del derecho canónico, renovado a raíz del concilio Vaticano II. La intención del legislador era establecer un derecho que estuviera en consonancia con la teología matrimonial del concilio y traducir a lenguaje jurídico la doctrina matrimonial de este, sin renunciar al carácter jurídico de las normas eclesiásticas. Por eso, en el Código de Derecho Canónico se caracteriza al matrimonio desde una perspectiva técnico-jurídica como contrato que se formaliza por un acto de la voluntad de los cónyuges y funda la alianza matrimonial sacramental.

Pero al igual que ocurre con el resto de disposiciones del derecho canónico que aquí se han mencionado con la pertinente brevedad, tampoco en el caso del derecho canónico matrimonial está en primer plano la mentalidad contractual, sino la visión personal del matrimonio. Esta impregna las normas del derecho canónico de la Iglesia y las estipulaciones relativas a la preparación al sacramento del matrimonio, que, sin embargo, en gran medida todavía no se han llevado a la práctica.

---

1. E. Schockenhoff, *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheiratet Geschiedenen*, Freiburg i.Br. 2011, 146.

2. *Ibid*., 147.

3. Para una exposición detallada de este tema, cf. M. Graulich, *Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die theologische Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892-1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft* (KStKR 6), Paderborn 2006, 325-411; Íd., «Salus animarum – suprema lex. Der Beitrag des Kirchenrechts zu einer Ethik der Seelsorge», en Íd y M. Seidnader (eds.), *Unterwegs zu einer Ethik pastoralen Handelns*, Würzburg 2011, 23-40, aquí 24-26; Íd., «Die Ehe erfreut sich der Rechtsgunst. Kirchenrechtliche Anmerkungen zum Umgang der Kirche mit wiederverheiratet Geschiedenen», en Íd. y M. Seidnader (eds.), *Zwischen Jesu Wort und Norm. Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat* (QD 264) Freiburg i.Br. 2014, 145-171, aquí 146-149.

4. Cf. M. Graulich, «Die Lebensentscheidung im Spannungsfeld von Recht und Moral. Erwägungen zur Theologie des kirchlichen Rechts bei Klaus Demmer»: *Salesianum* 63 (2001), 341-375; Íd., «Baptismo homo constituitur persona in Ecclesia. Anthropologische Implikationen des Kirchenrechts»: *Salesianum* 64 (2002), 445-474.

5. Para la relación entre el concilio y la reforma del Código de Derecho Canónico, cf. M. Graulich, «... *transferendi in sermonem canonisticum ecclesiologiam conciliarem*. L'ecclesiologia della Lumen Gentium

alla base del Codex Iuris Canonici», en Università Pontificia Salesiana, *«Ubi Petrus ibi Ecclesia». Sui «sentieri» del Concilio Vaticano II. Miscellanea offerta a S.S. Benedetto XVI. in occasione del suo 80° genetliaco*, a cura di Manlio Sodi (BSR NS 1), Roma 2007, 138-156; Íd., «*Studium Codicis, Schola Concilii*. Zweites Vatikanisches Konzil und Codex Iuris Canonici bei Johannes Paul II.», en D. Meier P. Platen H. Reinhardt y F. Sanders (eds.), *Rezeption des zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute* (MKCIC Beiheft 55), Münster 2008, 163-182; Íd., «Zwischen Anpassung und Neugestaltung. Die Reform des Kirchenrechts als Konzilsrezeption», en M. Knapp y Th. Söding (eds.), *Glaube in Gemeinschaft. Autorität und Rezeption in der Kirche* (FS Pottmeyer), Freiburg i.Br. 2014, 372-388.

6. Cf. la muy citada afirmación de Juan Pablo II en la constitución de promulgación del *Codex Iuris Canonici* (CIC) de 1983: «En cierto modo puede concebirse este nuevo código como el gran esfuerzo por traducir al lenguaje canonístico esa misma doctrina, es decir, la eclesiología conciliar. Y aunque es imposible verter perfectamente en la lengua canonística la imagen de la Iglesia descrita por la doctrina del concilio, sin embargo el código ha de ser referido siempre a esa misma imagen como al modelo principal cuyas líneas debe expresar él en sí mismo, en lo posible, según su propia naturaleza» (Juan Pablo II, Constitución Apostólica *Sacrae disciplinae leges*, en *Código de derecho canónico: edición bilingüe comentada por profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca*, BAC, ed. revisada, Madrid 2013[6]; puede consultarse también en www.vatican.va).

7. Cf. M. Graulich, «Novus habitus mentis. Paul VI. und das Kirchenrecht»: *Salesianum* 65 (2003), 301-333.

8. Para una introducción, cf. R. Sebott, *Das neue kirchliche Eherecht*, 3ª ed. revisada, Frankfurt a.M. 2005.

9. Cf. can. 1012 CIC/1917: «Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimonialem inter baptizatos» [Cristo Nuestro Señor elevó a la dignidad de sacramento el mismo contrato matrimonial entre bautizados].

10. Can. 1055 § 1 CIC/1983.

11. Can. 1055 § 2 CIC/1983.

12. Cf. I. Riedel-Spangenberger, «Ehebund», en *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht* (LKStKR) I, 501-502; H. Franceschi «Alianza matrimonial», en J. Otaduy et al. (comps.), *Diccionario General de Derecho Canónico* I, Thomson Reuters Aranzadi, Pamplona 2012, 293-297.

13. Tal era el caso todavía en el CIC/1917: «Matrimonium finis primarius est procreatio atque educatio prolis, secundarius mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae» [El fin primario del matrimonio es la procreación y la educación de la prole; el fin secundario es la ayuda mutua y el remedio de la concupiscencia].

14. Can. 1056 CIC/1983; las mismas palabras se utilizaron ya en el can. 1013 § 2 CIC/1917.

15. Can. 1057 § 2 CIC/1983.

16. Se trata del comienzo del n. 48 de la constitución pastoral *Gaudium et spes*: «Fundada por el Creador y en posesión de sus propias leyes, la íntima comunidad conyugal de vida y amor se establece sobre la alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable. Así, del acto humano por el cual los esposos se dan y se reciben mutuamente, nace, aun ante la sociedad, una institución confirmada por la ley divina». Este texto conciliar, que contiene ya en sí elementos jurídicos, es concretado en el Código de Derecho Canónico en tanto en cuanto el acto personal que funda el matrimonio se caracteriza con el término «consenso» y se determina con claridad su propósito: contraer matrimonio.

17. Cf. can. 1081 § 2 CIC/1917: «Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem» [El consenso matrimonial es un acto de la voluntad por medio del cual las partes se entregan y aceptan mutuamente el *ius in corpus*, perpetuo y exclusivo, para la realización de los actos de suyo aptos para la generación de la prole].

18. Can. 1057 § 1 CIC/1983.

19. Cf. can. 219 CIC/1983: «En la elección del estado de vida, todos los fieles tienen el derecho a ser inmunes de cualquier coacción».

20. En relación con el matrimonio, cf. por ejemplo el can. 1103 CIC/1983: «Es inválido el matrimonio contraído por violencia o por miedo grave proveniente de una causa externa, incluso el no inferido con miras al

matrimonio, para librarse del cual alguien se vea obligado a casarse».

21. Cf. M. Hommes, «Ehevollzug», in *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht* (LKStKR) I, 563-564.

22. Cf. *Gaudium et Spes* 48: «Por su índole natural, la institución del matrimonio y el amor conyugal están ordenados por sí mismos a la procreación y a la educación de la prole, con las que se ciñen como con su corona propia. De esta manera, el marido y la mujer, que por el pacto conyugal ya no son dos, sino una sola carne (*Mt* 19,6), con la unión íntima de sus personas y actividades se ayudan y se sostienen mutuamente, adquieren conciencia de su unidad y la logran cada vez más plenamente».

23. B. Laukemper-Isermann, «Eheschließungsunfähigkeit», en *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht* (LKStKR) I, 556-557.

24. Can. 1095 § 1 CIC/1983.

25. Can. 1095 § 2 CIC/1983.

26. Can. 1055 § 1 CIC/1983.

27. Can. 1057 § 2 CIC/1983.

28. Cf. K. Lüdicke, «Eheführungsunfähigkeit», en *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht* (LKStKR) I, 507-508.

29. Can. 1095 § 3 CIC/1983.

30. Cf. J. Olschewski, «Ehevorbereitung», en *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht* (LKStKR) I, 564-565.

31. Can. 1063 § 1 CIC/1983.

32. Can. 1063 § 2 CIC/1983.

33. Can. 1063 § 3 CIC/1983.

34. Cf. Pontificio Consejo para la Familia, «Preparación al matrimonio» (13 de mayo de 1996) [accesible en www.vatican.va].

35. Cf. por ejemplo Conferencia Episcopal Alemana, *Auf dem Weg zum Sakrament der Ehe. Überlegungen zur Trauungspastoral im Wandel* (28 de septiembre de 2000).

36. Can. 1063 § 4 CIC/1983.

37. Cf. I. Riedel-Spangenberger, «Familie», en *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht* (LKStKR) I, 681-683.

38. Cf. Íd., «Elternrecht II. Kath.», en *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht* (LKStKR) I, 586-587.

39. Can. 226 § 2 CIC/1983; cf. can. 793 § 1 CIC/1983.

40. Can. 793 § 1 CIC/1983.

41. Can. 793 § 2 CIC/1983.

42. Cf. can. 774 § 2 CIC/1983: «Antes que nadie, los padres están obligados a formar a sus hijos en la fe y en la práctica de la vida cristiana, mediante la palabra y el ejemplo».

43. Cf. can. 529 § 1 CIC/1983: «Para cumplir diligentemente su función pastoral, procure el párroco conocer a los fieles que se le encomiendan; para ello, visitará las familias, participando de modo particular en las preocupaciones, angustias y dolor de los fieles por el fallecimiento de seres queridos, consolándoles en el Señor y corrigiéndoles prudentemente si se apartan de la buena conducta; ha de ayudar con pródiga caridad a los enfermos, especialmente a los moribundos, fortaleciéndoles solícitamente con la administración de los sacramentos y encomendando su alma a Dios; debe dedicarse con particular diligencia a los pobres, a los afligidos, a quienes se encuentran solos, a los emigrantes o a quienes sufren especiales dificultades; y ha de poner también los medios para que los cónyuges y padres sean ayudados en el cumplimiento de sus propios deberes y se fomente la vida cristiana en el seno de las familias».

44. Por ejemplo, a través de la *Carta de los derechos de la familia*, promulgada por la Santa Sede en 1983; al respecto. cf. M. Graulich «Tra storia e attuazione. La Familiaris Consortio e la Carta dei diritti della famiglia»: *Salesianum* 69 (2007), 749-770.

CAPÍTULO 6:

El matrimonio: «verdadero y propio sacramento de la nueva alianza».

GERHARD LUDWIG MÜLLER

1. La ontología del símbolo y la crisis de la sacramentalidad

EL principio sacramental atraviesa en nuestros días una crisis de largo alcance, que afecta de modo especial a la sacramentalidad del matrimonio (cf. DH 1799). Tal crisis es expresión de la honda incapacidad del hombre moderno de comprender simbólicamente la realidad global de la vida, que remite a la trascendencia y brinda acceso a ella. Está causada además por una visión mecanicista del mundo, que considera la materia exclusivamente bajo el criterio de la cantidad y aborda las cosas concretas y particulares pensando tan solo en su función. En consecuencia, el ser humano no logra ya ver el mundo material y las cosas concretas como medios que le ayudan a reconocer su relación con el horizonte global y el fundamento de todo ser. Cuando no es posible ya entender un símbolo materialmente estructurado como medio y expresión de la realidad trascendente, también los sacramentos se tornan impensables. La teología de los sacramentos depende asimismo de una clarificación filosófico-ontológica del símbolo como fundamento sobre el que luego se construyen todas las demás vías de acceso al símbolo, todos los aspectos de este.

Un símbolo no es un sistema arbitrariamente construido y desgajado del resto de la realidad. Antes bien, la realidad debe ser entendida simbólicamente en su estructura universal: el ser, como actualidad general del ente particular, se expresa en este último; el ente es autoexpresión del ser, que no existe con independencia de aquel. El ente se limita a expresar la totalidad del ser como fragmento conforme a su esencia limitadora de la actualidad general del ser. De ahí que el mundo, en su existencia, sea capaz de ser el símbolo en el que se manifiestan «el poder y la divinidad eternos de Dios», es decir, el símbolo en el que estos «se hacen asequibles a la razón por las criaturas» (cf. Rom 1,20; Hch 17,24; Sab 13,1-9; Eclo 17,8ss). La «simbólica del ser» (*Seinssymbolik*) considera, pues, al ente «para sí»: el ente tiene carácter simbólico en tanto en cuanto se presenta y expresa en determinados atributos y rasgos, en algo distinto de sí: por ejemplo, lo espiritual en lo material, el alma en el cuerpo o, mejor dicho, el alma como cuerpo.

2. El cuerpo humano, el símbolo originario

Al igual que todo otro ser, el hombre es llamado a la existencia por Dios, lo que no excluye que él, en virtud de su naturaleza espiritual, posea una causalidad propia real, que le es dada en propiedad (*causa formalis*) y le permite autorrealizarse personalmente y expresarse por consiguiente con dinámica escatológica en las condiciones naturales de su esencia corpóreo-espiritual en la historia y en la sociedad. Su naturaleza corpóreo-espiritual deviene fundamento dinámico de su posibilidad de comunicarse de hecho a sí mismo y de estar en su ser personalmente en otros. Este acto es el ser humano. El cual no es en primer lugar un puro espíritu en sí que luego, en un segundo momento, se comunica a sí mismo y sale al encuentro de otras personas. La autoexpresión en materia y la comunicación interpersonal en su corporalidad material representan el factor constitutivo esencial del espíritu personal y la libertad del hombre. La constitución corpóreo-espiritual del ser humano y su sexualidad binaria son condiciones naturales del «llegar a ser *una caro* [una carne]» y de la sacramentalización del vínculo marital natural entre el varón y la mujer.

Otro concepto relacionado con esta autoexpresión es el de «cuerpo». El cuerpo es el símbolo real (*Realsymbol*) del alma. El cuerpo no es sino la actualidad del alma misma en su expresión en la *materia prima*, o sea, en la pura posibilidad a través de la cual se manifiesta y realiza. Así pues, la corporalidad no se alza como obstáculo entre dos almas que quieren moverse una hacia otra; antes bien, ella posibilita, respalda y condiciona el encuentro interpersonal.

Ni siquiera la relación personal y directa con Dios tiene lugar fuera de las condiciones dadas de la existencia humana, sino más bien dentro de ellas. Al ser humano le resulta imposible una relación personal y directa en un entorno meramente espiritual que trascienda la naturaleza creada. Solo Dios se halla en relación pura y directa con Dios. Puesto que la Palabra de Dios se ha hecho hombre, para el ser humano es posible entablar una relación personal y directa con Dios a través del encuentro personal con el hombre Jesús y de la comunión con la comunidad de los discípulos de este; además, tal relación con Dios tiene como factor inseparable (fundado en la teología de la creación y confirmado por la de la encarnación) esa estructurada mediada.

Parte de la definición del ser humano es su relación con el tiempo y el espacio. Esta referencia pertenece, como acaba de exponerse, de forma del todo específica a su autoexpresión corpóreo-espiritual. Para ser más exactos, caracteriza su autorrealización simbólica sobre el trasfondo de la historia y la sociedad. De ahí que el ser humano pueda ser alcanzado y determinado por una acción pasada o futura de Dios, mediada históricamente y con vistas a la sociedad; en efecto, puede ser hecho partícipe de semejante acontecimiento, en especial a través de símbolos pertinentes. Pero eso supone al mismo tiempo que este actuar de Dios ha de acontecer en un mediador humano. De lo contrario, la comunicación y mediación universal de la única e irrepetible acción (o acontecimiento) de Dios no tendría forma simbólica.

Por eso, el hombre Jesucristo (cf. 1 Tim 2,4s), el mediador del reino de Dios, puede hacer a los seres humanos partícipes de su actuar salvífico en la historia a través de símbolos en palabras, gestos y acciones: más exactamente, a través de la memoria real de esta acción consumada en el pasado y a través del acto simbólico, que actualiza y anticipa la promesa futura, o sea, la plena realización escatológica de la redención realizada mediante el hecho histórico pasado.

3. La diversidad de símbolos en la vida del ser humano

Al ser humano nunca le resulta extraña su propia biografía. Es una autoexpresión temporalmente estructurada, a través de la cual alcanza la actualidad global de su persona. En toda biografía hay acontecimientos especiales, que se convierten en símbolos clave y punto de inflexión de la existencia humana.

La concepción y el nacimiento también son, además de los aspectos positivos del acontecimiento, símbolo del comienzo de un espíritu finito en el mundo y poseen, por consiguiente, una dimensión simbólica natural, que remite al origen absoluto del ser humano en Dios (cf. el bautismo). El crecimiento personal es símbolo natural de la estructura temporal, la historicidad y el camino del hombre hacia su consumación. De ahí que la representación simbólica del nacimiento y la maduración pueda convertirse en expresión simbólica del hecho de que el cristiano recorre su camino vital en la fuerza del Espíritu Santo que lo fortalece (cf. la confirmación). La ingesta de alimentos por el ser humano es el símbolo fundamental del permanente mantenimiento de la fuerza vital y hace de los alimentos el símbolo de esa fuerza vital, de la relación constitutiva del hombre con la materia. Así, toda comida posee ya un simbolismo natural que remite a que toda persona recibe en un sentido absoluto la propia vida de Dios, el Autor de la vida (cf. la eucaristía).

En virtud de su constitución histórica y social, el símbolo primigenio del cuerpo se despliega en determinadas concreciones, que por su parte pueden convertirse en puntos nodales simbólicos de la comunicación del ser humano con Dios y de Dios con el ser humano. Solo gracias a que la puesta en práctica de la existencia humana es simbólica, puede convertirla Dios en centro de la comunicación interpersonal. La liturgia cristiana y los sacramentos no son expresión de una iniciativa asumida por el ser humano para obtener algo de Dios o ganarse su favor. El culto cristiano a Dios presupone la reconciliación del ser humano con Dios, que Dios mismo ha obrado ya (cf. 2 Cor 5,20), y es la celebración simbólica de la comunión con Dios que se le concede al hombre en la nueva alianza. En la liturgia se realiza la participación en la entrega de sí al Padre a través de Jesús y en la comunión con él en el Espíritu Santo (cf. Gal 4,4-6; 1 Cor 10,16ss; 11,24ss).

4. El sacramento del matrimonio

Asimismo, el matrimonio cristiano es expresión de la sacramentalidad de la gracia en la Iglesia y, por ende, uno de los «siete sacramentos de la nueva alianza» (DH 1800; 1891). Por «matrimonio cristiano» se entiende la comunidad de por vida, íntegra, exclusiva y personalmente elegida entre dos bautizados, un único varón y una única mujer, que refleja la alianza de Cristo con su Iglesia, en virtud de la cual el matrimonio deviene signo eficaz de la transmisión de la gracia santificante.

La dogmática considera el matrimonio cristiano bajo el aspecto formal de la sacramentalidad y las características esenciales que de ella se derivan, como la indisolubilidad, la monogamia y la fecundidad, esta última asociada a la disposición a acoger y educar a los hijos y ser los primeros testigos de la fe para ellos. La teología moral se ocupa del matrimonio desde el punto de vista de la antropología de la sexualidad y la paternidad responsable. El derecho canónico estudia el matrimonio bajo la óptica de su realización legítima, los impedimentos matrimoniales, etc. La teología pastoral lo aborda movida por el deseo de promoverlo y favorecer su éxito y tiene en mente el reto de llevar a cabo una pastoral para los fieles divorciados, tanto para quienes han vuelto a casarse como para quienes no, consonante con ello. Pero el matrimonio es también tema del derecho civil y de las ciencias humanas y sociales.

En la bula de unión para los armenios del concilio de Ferrara-Florencia (1439), el matrimonio es descrito en las categorías de la sacramentología patrística y escolástica siguiendo a Ef 5,32 como «signo de la unión de Cristo y la Iglesia» (cf. DH 1327). Puesto que, a diferencia de lo que ocurre con los restantes sacramentos, la categoría del ministro humano del sacramento –o sea, los propios contrayentes o el sacerdote celebrante– difícilmente puede ser aplicada al matrimonio, el concilio florentino se limita a hablar de la causa eficiente del sacramento, que radica en el «sí», en el consentimiento de los contrayentes. En su intrínseca realidad sobrenatural, el matrimonio incluye tres bienes:

1) El *bonum prolis*, el bien de la prole, de la descendencia, o sea, la aceptación de los hijos y la disposición a educarlos de forma tal que reconozcan a Dios y le sirvan; 2) el *bonum fidei*, o sea, el bien de la fidelidad recíproca, exclusiva y de por vida; 3) el *bonum sacramenti*, esto es, el bien de la indisolubilidad e indestructibilidad del vínculo sacramental, que tiene un fundamento permanente en la indivisible unidad entre Cristo y la Iglesia, visibilizada por el matrimonio. Aun cuando una interrupción temporalmente limitada o también ilimitada de la comunidad física de vida, o sea, la separación de «mesa y lecho» resulta posible, «no es lícito contraer otro matrimonio, comoquiera que el vínculo del matrimonio legítimamente contraído es perpetuo» (DH 1327). El vínculo matrimonial entre ambos cónyuges, indisoluble en vida, se corresponde en cierto sentido con el sello (*res et sacramentum*) impreso en el bautismo, la confirmación y el sacramento del orden.

La teología actual ve el matrimonio especialmente en un contexto eclesiológico. A la luz de una antropología personal y comunicativa de mayor amplitud, el concilio Vaticano II lo describe como uno de los actos sacramentales fundamentales de la Iglesia: «Finalmente, los cónyuges cristianos, en virtud del sacramento del matrimonio, por el que significan y participan el misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia (cf. Ef5,32), se ayudan mutuamente a santificarse en la vida conyugal y en la procreación y educación de la prole, y por eso poseen su propio don, dentro del pueblo de Dios, en su estado y forma de vida (cf. 1 Cor 7,7). De este consorcio procede la familia, en la que nacen nuevos ciudadanos de la sociedad humana, quienes, por la gracia del Espíritu Santo, quedan constituidos en el bautismo hijos de Dios, que perpetuarán a través del tiempo el pueblo de Dios. En esta especie de Iglesia doméstica los padres deben ser para sus hijos los primeros predicadores de la fe, mediante la palabra y el ejemplo, y deben fomentar la vocación propia de cada uno, pero con un cuidado especial la vocación sagrada» (LG 11).

5. El testimonio bíblico sobre el matrimonio

Ahora hay que profundizar en las consideraciones bíblicas sobre el matrimonio. En los relatos veterotestamentarios de la creación, los autores van más allá de la concreta praxis matrimonial de la época y toman como referencia la voluntad originaria del Creador y el orden de la creación aún no empañado por el pecado: ponen en cuestión o relativizan por principio la relación patriarcalmente entendida del varón y la mujer, así como la poligamia consuetudinaria, la posibilidad básica de divorcio y la posibilidad de repudiar al cónyuge.

El relato yahvista de la creación acentúa la relación paritaria y personal entre el varón y la mujer. Solo la mujer procedente de Adán, tomada de él, puede ser su igual y, por ende, una compañera personal de vida en el marco de la «ayuda» recíproca. Gn 2,24 no habla, en efecto, de una esclava, sino de la relación intrasubjetiva de la persona como principio de perfeccionamiento de esta. El varón, que reconoce en la mujer la misma naturaleza humana y la igualdad personal («carne de mi carne»), abandona su familia de origen y se une así a su mujer, a fin de ser con ella «una carne, *una caro*», es decir, para fundar una comunidad de vida en el amor (cf. Gn 2,24).

El relato sacerdotal de la creación afirma que la naturaleza humana, tanto masculina como femenina, es creada a imagen y semejanza de Dios. La relación intracreatural entre el varón y la mujer es, por eso, signo de la relación de toda criatura con Dios. Al varón y a la mujer –y a la comunidad personal que forman– se les confían los dones y tareas de la fecundidad, así como la utilización de la tierra y la responsabilidad sobre el mundo. Esta comunidad del varón y la mujer se halla bajo la bendición y la palabra de la promesa divina (cf. Gn 1,27ss).

De los escritos tardíos del Antiguo Testamento se desprende que la bendición de Dios (*eulogía*) sobre el amor personal entre el varón y la mujer se refleja en la acción de gracias (*eucharistía*) del ser humano a Dios por el don del matrimonio y la vida conyugal, cuya finalidad es glorificar a Dios (cf. Tob 8,4-9). El matrimonio no fue establecido en su origen como un orden meramente natural. Como ya se ha sugerido, en cuanto realidad creada era una alusión simbólica al origen del ser humano en Dios al mismo tiempo que un medio a través del cual Dios comunicó su bendición a la creación. En cuanto comunidad de vida humana, el matrimonio representaba simbólicamente la comunión de la vida divina y la vida humana, más en concreto, la unidad originaria entre naturaleza y gracia, entre creación y alianza. Tras la pérdida de la comunión originaria con Dios, también el matrimonio cayó bajo la influencia y la carga de la pérdida de la gracia, como subraya la «maldición» pronunciada sobre el varón y la mujer (cf. Gn 2,25–3,24).

También en el Nuevo Testamento es encuadrado el matrimonio en el proceso histórico-salvífico de la redención del ser humano, así como en el restablecimiento de la unidad originaria entre alianza y creación, entre gracia y naturaleza. A la luz del acontecimiento salvífico de Cristo se subraya de nuevo la determinación originaria del matrimonio. Este se caracteriza en lo más íntimo por la nueva alianza de Dios con su pueblo: no es casualidad que la alianza de Dios con Israel fuera presentada simbólicamente como una relación de amor entre esposa y esposo (o novia y novio; cf. Mal 2,14; Prov 2,17). La falta de fe y la ruptura de la alianza por parte del pueblo fueron estigmatizados como adulterio (cf. Ex 20,14; Os 1,2). La Iglesia como pueblo de la nueva alianza tiene su origen en la entrega amorosa de Cristo en la cruz: Cristo es su novio, como justamente el tercer capítulo del Evangelio de Juan expone con énfasis: «Quien se lleva a la novia es el novio» (Jn 3,29). De ahí que el amor entre el varón y la mujer, en virtud del cual existe el matrimonio, tenga su origen en esta auto-oblación de Jesús por su Iglesia, a la que representa y de la que está profundamente colmado (cf. Ef 5,21.33; 2 Cor 11,2; Ap 19,7): la Iglesia es la novia que se prepara para la boda del Cordero, con Cristo, autor y mediador de la nueva alianza. Por último, también el autor de la Carta a los Efesios considera que la comunidad de vida del varón y la mujer se funda en la relación mutua del «amor» (*agápē*) del esposo por la esposa y de la «obediencia» de la esposa al esposo. En el cristianismo, la «obediencia» siempre debe concebirse cristológicamente, a diferencia de la sumisión sociológicamente entendida. Así, Pablo puede calificar esta comunidad de vida de profundo misterio (*mystḗrion / sacramentum magnum*), que él pone en relación con Cristo y su Iglesia (cf. Ef 5,32).

El Jesús prepascual sitúa el matrimonio en el contexto de su proclamación del reino de Dios. Con ello trasciende la casuística matrimonial de las reglamentaciones pragmáticas de divorcio en tanto en cuanto remite al orden originario de la creación, en el que se hace manifiesto el designio salvífico de Dios. Tales reglamentaciones, según las cuales el varón podía abandonar y repudiar a la mujer, eran meras concesiones realizadas a causa de la «dureza de corazón» de los israelitas, que Moisés y los escribas

de la antigua alianza se habían limitado a tolerar, aunque nunca habían aprobado, pues «al principio de la creación no era así». El varón y la mujer devienen definitivamente uno, ya no son dos: «Así pues, que lo que Dios ha unido no lo separe el hombre» (Mc 10,6-9; cf. Mt 19,1-9).

Por eso, Jesús no concibe de hecho el matrimonio como una institución neutral en la perspectiva de la salvación ni como un campo secundario de moral cristiana vivida. El matrimonio es la forma originaria del encuentro con Dios y su designio salvífico, por lo que Jesús puede hacer del matrimonio indisoluble como comunidad personal de vida un signo del venidero reino de Dios, del reino de Dios que ha cobrado realidad y devenido eficaz. Aquí tiene su fundamento la ética del matrimonio.

El varón que abandona y repudia a su esposa o la mujer que abandona y repudia al esposo «cometen adulterio» e infringen así «la nueva alianza» (cf. Mc 10,11; Lc 16,18; 1 Cor 7,10). Esta intención fundamental de Jesús no es dejada sin efecto por las «cláusulas de lujuria» secundarias (cf. Mt 5,32; 19,9), según las cuales la separación es posible en caso de adulterio. Tampoco es anulada por el *privilegium paulinum* de 1 Cor 7,15ss, conforme al cual un converso al cristianismo puede abandonar a su cónyuge aún pagano si este no desea vivir en paz con él. Pablo no ofrece ninguna respuesta precisa a la pregunta de en qué medida es lícito para el cónyuge convertido al cristianismo contraer un segundo matrimonio. El ser humano no está en condiciones de hacer frente a las exigencias de la indisolubilidad del matrimonio como signo de la alianza nueva y eterna meramente con sus propias fuerzas morales y desde su sola disposición personal. Únicamente acogiendo la llamada a la conversión, a la fe y al seguimiento de Cristo (cf. Mc 1,15), y a la «vida en la fuerza del Espíritu Santo» (Gal 5,25), puede realizar personalmente la realidad interior del matrimonio como signo de la comunión y la alianza de Cristo con la Iglesia. La comunión espiritual y corporal entre el varón y la mujer está llamada a ser sagrada y se halla determinada a la santificación mediante el Espíritu Santo (cf. 1 Tes 4,3-8).

Pero puesto que el matrimonio es situado también en el contexto del reino de Dios, es necesario afirmar que, en cuanto forma de vida humana, pertenece asimismo al tiempo provisorio de este mundo; y en la forma en que ahora lo conocemos no existirá ya en el mundo futuro (cf. Mc 12,25). Por eso es lícito contraer matrimonio tras la muerte del cónyuge. La vocación personal de ponerse al servicio de la venida del reino de Dios, por un lado, y la llamada de Jesús (cf. 1 Cor 7,7), por otro, pueden llevar a que, como en el caso de Jesús, el matrimonio no sea ya meta de la propia vida, sino que uno siga más bien la «llamada de Dios» (cf. 1 Cor 7,17; cf. Lc 14,20) y, con ayuda del don sobrenatural (*chárisma*) de la vida célibe, se consagre por entero a la «causa del Señor» (cf. 1 Cor 7,32).

Según san Pablo, toda persona y todo cristiano es libre de optar de modo por completo personal, a la vista del contexto salvífico del matrimonio, por la forma de vida naturalmente más adecuada para él o ella (cf. 1 Cor 7,7.28.38.40; Mt 19,12). Pero una

vez que el varón y la mujer están casados, les exhorta: «A los casados les ordeno, no yo, sino el Señor, que la mujer no se separe del marido; pero si se separa, que no se case con otro o se reconcilie con el marido, y que el marido no se divorcie de su mujer» (1 Cor 7,10-11). El matrimonio entre cristianos, entre consagrados en Jesucristo (cf. 1 Cor 7,39), es contraído y vivido «en el Señor» (1 Cor 1,2). También Pablo atestigua de este modo la existencia de una dimensión teológica sobrenatural del matrimonio cristológicamente fundada. Contra todo menosprecio por parte de los herejes gnósticos, quienes pretenden prohibir el matrimonio (cf. 1 Tim 4,4), se subraya la participación del matrimonio en la bondad de todo lo creado. Un matrimonio vivido en fidelidad mutua está en consonancia con la voluntad de Dios y «el matrimonio [debe ser] respetado por todos» (Heb 13,4).

Aunque los «códigos de deberes domésticos» (*Haustafeln*) sugieren una cierta subordinación de la esposa al esposo (cf. Col 3,18; Ef 5,22-33; 1 Pe 3,1-7), ello no permite llegar a ninguna conclusión en el sentido de una sanción religiosa de determinadas condiciones sociales. Tales textos hablan más bien de una recíproca subordinación «en atención a Cristo» (Ef 5,21), quien, en la obediencia de su amor, es modelo de la comunión de vida de Dios con su pueblo. Una actitud altruista puede ganar para la palabra del Evangelio a esposos no creyentes; con su «proceder casto y respetuoso», las mujeres pueden atraer a sus esposos a la fe incluso sin palabras (cf. 1 Pe 3,2; cf. 1 Cor 7,14).

6. La teología de la alianza y el sacramento del matrimonio

Recurriendo a la antropología moderna, el Vaticano II propone una concepción más personalista del matrimonio. Esto le lleva a replantear la doctrina de la «jerarquía de los fines del matrimonio» en la forma existente hasta entonces. El concilio intenta clarificar la relación integral entre el amor personal, la apertura al don de la fecundidad y la responsabilidad para con los hijos. El concilio es muy consciente del empeoramiento de las condiciones para una vida matrimonial y familiar exitosa en la sociedad moderna, caracterizada por la disolución de –y el temor a– los vínculos duraderos, la noción de la sexualidad como medio para la autosatisfacción al margen de una relación duradera, etc. (cf. GS 47). A la vista del estremecedor incremento del número de divorcios se plantea con creciente intensidad la exigencia de una necesaria pastoral para fieles divorciados, tanto para quienes se han vuelto a casar civilmente como para quienes no.

Desde la perspectiva de la teología dogmática es importante el punto de partida sistemático: el concilio sitúa el sacramento del matrimonio en el contexto de una teología de la alianza y confirma antes de nada la doctrina clásica del matrimonio. El matrimonio nace en concreto de un acto libre y personal en el que los contrayentes se entregan y aceptan el uno al otro. Ingresan así en la forma de vida de la comunidad matrimonial, que, a tenor de la estipulación divina, existe como institución permanente.

De ahí que el matrimonio no esté sujeto ya exclusivamente a la voluntad humana: «Es el mismo Dios el autor del matrimonio, al cual ha dotado con bienes y fines varios» (GS 48). El matrimonio tiene capital importancia para la supervivencia de la humanidad, para el desarrollo personal de los distintos miembros de la familia y para su salvación. El matrimonio y la familia contribuyen a la humanización de la persona y de toda la sociedad humana. El amor conyugal se ordena a la aceptación de la vida y la educación de los hijos. Al mismo tiempo, el matrimonio es una alianza entre el varón y la mujer que incluye una comunión personal de vida y la fidelidad incondicional.

Merece la pena reproducir por extenso el párrafo central del número 48 de la constitución pastoral *Gaudium et spes*:

> «Cristo nuestro Señor bendijo abundantemente este amor multiforme, nacido de la fuente divina de la caridad y que está formado a semejanza de su unión con la Iglesia. Porque así como Dios antiguamente se adelantó a unirse a su pueblo por una alianza de amor y de fidelidad (cf. Os 2; Jr 3,6-13; Ez 16; 23; Is 54), así ahora el Salvador de los hombres y Esposo de la Iglesia (cf. Mt 9,15; Mc 2,19-20; Lc 5,34-35; Jn 3,29; 2 Cor 11,2; Ef 5,27; Ap 19,7-8; 21,2.9) sale al encuentro de los esposos cristianos por medio del sacramento del matrimonio. Además, permanece con ellos para que los esposos, con su mutua entrega, se amen con perpetua fidelidad, como él mismo amó a la Iglesia y se entregó por ella (cf. Ef 5,25). El genuino amor conyugal es asumido en el amor divino y se rige y enriquece por la virtud redentora de Cristo y la acción salvífica de la Iglesia para conducir eficazmente a los cónyuges a Dios y ayudarlos y fortalecerlos en la sublime misión de la paternidad y la maternidad (cf. LG 15-16, 40-41 y 47). Por ello los esposos cristianos, para cumplir dignamente sus deberes de estado, están fortificados y como consagrados por un sacramento especial (cf. Pío XI, Enc. *Casti connubii*, AAS 22 [1930], 583), con cuya virtud, al cumplir su misión conyugal y familiar, imbuidos del Espíritu de Cristo, que satura toda su vida de fe, esperanza y caridad, llegan cada vez más a su propia perfección y su mutua santificación y, por tanto, conjuntamente a la glorificación de Dios».

7. Reflexiones antropológicas y sacramentológicas

La doctrina de la indisolubilidad del matrimonio encuentra a menudo incomprensión en ambientes secularizados. Donde se han perdido los fundamentos de la fe cristiana, la pertenencia meramente convencional a la Iglesia ya no está en condiciones de guiar las principales decisiones vitales y apenas puede ofrecer el necesario sostén en las crisis del estado matrimonial; y ello vale análogamente para el sacerdocio y la vida consagrada. Muchos se preguntan: ¿cómo puedo vincularme de por vida a una única mujer o a un único varón? ¿Quién puede decirme cómo serán las cosas después de diez, veinte o treinta años de matrimonio? ¿Es posible vincularse de una vez para siempre a una única persona? Las múltiples experiencias actuales de comunidades matrimoniales rotas refuerzan aún más el escepticismo de los jóvenes ante las decisiones vitales definitivas.

Por otra parte, el ideal de la fidelidad entre el varón y la mujer, fundado en el orden de la creación, no ha perdido nada de su atractivo, como demuestran recientes encuestas realizadas entre jóvenes. Una mayoría de los encuestados persiguen una relación vital estable y duradera, puesto que ello se corresponde con la esencia espiritual y moral del ser humano. Permítasenos recordar además el valor antropológico del matrimonio indisoluble: sustrae a los cónyuges a la malicia y tiranía de los sentimientos y estados de

ánimo; les ayuda a abordar dificultades personales y a superar experiencias dolorosas; protege en especial a los hijos, a quienes les toca soportar la mayor parte de las experiencias dolorosas causadas por matrimonios rotos.

El amor es más que sentimiento o instinto prepersonal; en su esencia, es entrega. En el amor conyugal, dos personas se dicen una a otra de forma del todo deliberada y con total libertad: solo tú, y tú para siempre. Las palabras del Señor: «Lo que Dios ha unido...», se corresponden con la promesa de los contrayentes: «Yo te recibo como mi esposo... Yo te recibo como mi esposa. Prometo amarte y respetarte todos los días de mi vida, hasta que la muerte nos separe». El sacerdote bendice y confirma «en el Señor» la alianza que los esposos han sellado ante Dios. Las dudas sobre el hecho de que el vínculo conyugal posea índole ontológica se disipan a la luz de la palabra de Dios: «¿No habéis leído que al principio el Creador "*los hizo hombre y mujer*"? Y dijo: "*Por eso abandona un hombre a su padre y a su madre, se une a su mujer y los dos se hacen una sola carne. De suerte que ya no son dos, sino una sola carne*". Así pues, lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre» (Mt 19,4-6).

Para los cristianos rige el hecho de que el matrimonio entre bautizados, quienes así han sido incorporados al cuerpo de Cristo, tiene carácter sacramental y constituye, por ende, una realidad sobrenatural, sobre la que el ser humano no puede disponer. Uno de los mayores problemas pastorales radica en que en la actualidad muchos de nuestros contemporáneos juzgan el matrimonio exclusivamente desde puntos de vista mundanos y pragmáticos. Pero quien piensa según el «espíritu del mundo» (cf. 1 Cor 2,12) no es capaz de comprender la sacramentalidad del matrimonio. La Iglesia no puede responder a la creciente falta de percepción de la sacralidad del matrimonio simplemente por medio de una adaptación pragmática a lo en apariencia inevitable, sino que debe hacerlo más bien desde la confianza en «el espíritu de Dios, que nos hace comprender los dones que Dios nos ha dado» (1 Cor 2,12). El matrimonio sacramental es un testimonio del poder de la gracia, que transforma a la persona y prepara a la Iglesia entera para la Ciudad Santa, para la nueva Jerusalén, la Iglesia misma, engalanada «como novia que se arregla para el novio» (Ap 21,2). El mensaje de la sacralidad del matrimonio debe ser proclamado hoy con franqueza profética. Un profeta tibio busca en la adaptación al espíritu de la época su propia redención, no la redención del mundo en Jesucristo. La fidelidad a la promesa matrimonial es un profético signo salvífico que Dios concede al mundo: «El que pueda con ello, que lo acepte» (Mt 19,12). Mediante la gracia sacramental, el amor conyugal se purifica, fortalece y multiplica: «Este amor, ratificado por la mutua fidelidad y, sobre todo, por el sacramento de Cristo, es indisolublemente fiel, en cuerpo y mente, en la prosperidad y en la adversidad, y, por tanto, queda excluido de él todo adulterio y divorcio» (GS 49). Los cónyuges, quienes en virtud del sacramento del matrimonio participan en el amor definitivo e irrevocable de Dios, pueden ser así testigos del fiel amor de Dios alimentando constantemente su propio amor con una vida de fe y de amor al prójimo.

A buen seguro existen situaciones, como bien sabe todo pastor de almas, en las que la convivencia sencillamente resulta imposible por causas de peso, como cuando se da violencia física y psicológica. En estas dolorosas situaciones, la Iglesia siempre ha permitido la separación de los cónyuges y el cese de la convivencia. Hay que afirmar, sin embargo, que el vínculo conyugal de un matrimonio ante Dios sigue existiendo y ninguno de los cónyuges es libre de contraer un nuevo matrimonio mientras viva el otro (cf. 1 Cor 7,10.39). Por eso, las comunidades cristianas y sus pastores son alentados a abrir de todos los modos posibles caminos a la reconciliación; pero cuando ello resulte imposible, es necesario afrontar la difícil situación personal desde la fe. Tampoco es lícito decir que los preceptos de Dios no pueden ser observados a causa de la debilidad humana (cf. DH 1568).

8. Observaciones de teología moral

Con gran repercusión mediática algunos afirman que la decisión sobre una posible recepción de la comunión eucarística debe dejarse a la conciencia personal de los fieles divorciados que se han vuelto a casar. Este argumento, que se apoya en un problemático concepto de conciencia, fue rechazado ya en la carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 14 de septiembre de 1994, *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la recepción de la comunión eucarística por parte de los fieles divorciados que se han vuelto a casar* (AAS 86 [1994] 974-979; disponible en www.vatican.va). Es cierto que se recomienda a los fieles examinar su conciencia en cada santa misa para valorar si están en condiciones de recibir la sagrada comunión, para lo cual siempre es impedimento que exista una culpa grave aún no perdonada. Tienen, sin embargo, el deber de edificar su conciencia y orientarla a la verdad. Todos los fieles son invitados a escuchar a la autoridad de la Iglesia. Dicho con las palabras del papa Juan Pablo II, «la autoridad de la Iglesia, que se pronuncia sobre las cuestiones morales, no menoscaba de ningún modo la libertad de conciencia de los cristianos; no solo porque la libertad de la conciencia no es nunca libertad con respecto ala verdad, mas siempre y solo enla verdad, sino también porque el magisterio no presenta verdades ajenas a la conciencia cristiana, sino que manifiesta las verdades que ya debería poseer, desarrollándolas a partir del acto originario de la fe. La Iglesia se pone solo y siempre al servicio de la conciencia,ayudándola a no ser zarandeada aquí y allá por cualquier viento de doctrina según el engaño de los hombres (cf. Ef 4,14), a no desviarse de la verdad sobre el bien del hombre, sino a alcanzar con seguridad, especialmente en las cuestiones más difíciles, la verdad y a mantenerse en ella» (*Veritatis splendor* 64).

Si los fieles divorciados que se han vuelto a casar están subjetivamente convencidos en conciencia de que su matrimonio anterior es nulo, ello debe ser establecido de forma objetiva por el tribunal matrimonial competente, porque la conciencia del individuo se halla remitida al orden salvífico sacramental, al igual que este a aquella. El matrimonio concierne a la relación entre dos personas y Dios, pero también a una realidad de la

Iglesia, a un sacramento, sobre cuya validez tiene que decidir no solo el individuo por sí solo, sino la Iglesia, de la cual se ha convertido en miembro por el bautismo y la confirmación. «Si el matrimonio anterior de los fieles divorciados que se han vuelto a casar fue válido, su nueva unión en ningún caso puede ser considerada lícita por el hecho de que por razones intrínsecas no quepa restringir la recepción de los sacramentos. La conciencia del individuo se halla sujeta sin excepción a esta norma» (Joseph Ratzinger, «Introducción», en *Sulla pastorale dei divorziati risposati* [comentarios a la *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la recepción de la comunión eucarística por parte de los fieles divorciados que se han vuelto a casar*], ed. por la Congregación para la Doctrina de la Fe, en *Documenti e Studi* 17 [1998], pp. 24-25; reimpresa luego en *L'Osservatore Romano* de 9 de diciembre de 2011). Tampoco la doctrina de la «epiqueya», según la cual una ley, aunque tenga validez general, no siempre se corresponde por completo con la acción humana, es aplicable en este caso: la indisolubilidad del matrimonio sacramental es una norma de derecho divino, no sujeta, por ende, a la autoridad de la Iglesia. Conforme a ello, no es posible un segundo matrimonio mientras viva el primer cónyuge (cf. DH 1802; 1807). La Iglesia posee, sin embargo, plenos poderes en lo relativo al *privilegium paulinum*, o sea, a la hora de establecer qué condiciones deben cumplirse antes de que un matrimonio pueda definirse como indisoluble en el significado que Jesús mismo dio a este término. Sobre este fundamento, la Iglesia ha definido los impedimentos matrimoniales que imposibilitan la validez del matrimonio y ha desarrollado el pertinente procedimiento canónico.

En última instancia, una y otra vez se invoca la misericordia en favor de la admisión a los sacramentos de los fieles divorciados y vueltos a casar, dado que Jesús se solidarizó con las personas sufrientes y les manifestó su amor misericordioso; de ahí que la misericordia sea un signo especial del auténtico seguimiento de Cristo. Esto último es cierto; pero no es sostenible como argumento en cuestiones relativas a la teología de los sacramentos, también –y sobre todo– porque el entero orden sacramental es obra de la misericordia divina y no puede ser revocado invocando el mismo principio de la misericordia que lo sostiene. A resultas de una objetivamente problemática apelación a la misericordia se corre el peligro de banalizar la imagen de Dios, según la cual solamente Dios puede perdonar. Además de la misericordia, del misterio de Dios forman parte también la santidad y la justicia. Si se olvidan o desatienden estos dos atributos divinos y no se toma en serio la realidad del pecado, ni siquiera es posible ya transmitir a los seres humanos la misericordia de Dios. Jesús se acercó a la adúltera con gran empatía, pero al mismo tiempo le dijo: «Ve y no peques más» (Jn 8,11). La misericordia de Dios no dispensa de los mandamientos divinos ni de la doctrina de la Iglesia; antes al contrario, concede la fuerza de la gracia para observarlos, para ser sanados después de la caída y para llevar una vida plena a imagen del Padre celestial.

9. La fe y el sacramento del matrimonio

En la ya citada introducción al volumen de comentarios a la carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la recepción de la comunión eucarística por parte de los fieles divorciados y vueltos a casar, el entonces prefecto de dicha congregación, el cardenal Joseph Ratzinger, manifiesta la necesidad claramente percibida de realizar profundos estudios clarificadores sobre la relación entre la actitud real de fe y el matrimonio y sus consecuencias para la validez de este; tales estudios no pueden ser pospuestos por más tiempo: «La pregunta de si los cristianos bautizados no creyentes, bien porque nunca han creído, bien porque han perdido la fe, pueden contraer de verdad matrimonio sacramentalmente válido requiere nuevas y más profundas investigaciones. En otras palabras, hay que aclarar si todo matrimonio entre dos bautizados realmente es ipso facto un matrimonio sacramental. También el Código de Derecho Canónico establece que únicamente un contrato matrimonial "válido" es a un tiempo sacramento (cf. CIC can. 1055 § 2). La fe pertenece a la esencia del matrimonio; así pues, es necesario clarificar la pregunta jurídica de qué grado de evidencia de "no fe" tiene como consecuencia que no llegue a realizarse un sacramento» («Introducción», en *Sulla pastorale dei divorziati risposati*, *op. cit*., pp. 27-28).

Tomando en préstamo las palabras de un conocido canonista de la década de 1980, puede afirmarse que el problema radica en «determinar el grado de fe necesario para la realización del sacramento. La doctrina clásica ha asumido hasta ahora una posición minimalista, que se daba por satisfecha simplemente con la intención implícita de hacer *quod facit ecclesia* [lo que hace la Iglesia]. En el contexto actual de un cristianismo en el que ya no puede suponerse sin más la fe del creyente individual, parece necesario requerir una fe explícita, a fin de preservar el matrimonio cristiano de la secularización» (E. Corecco, «Il matrimonio nel nuovo CIC: osservazioni critiche», en Id. [ed.], *Ius et Communio*, vol. II, Casale Monferrato 1997, p. 604, publicado originariamente en S. Gherro [ed.], *Studi sulle fonti del diritto*, Padova 1988, pp. 105-130).

Tanta mayor actualidad tiene, pues, volver a analizar la doctrina sobre los sacramentos en los documentos del Vaticano II. La constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium*, en su segundo capítulo, dedicado al pueblo de Dios, recuerda la importancia capital de los sacramentos como elementos constitutivos para la Iglesia a la hora de engarzar intrínsecamente el sacerdocio universal de los fieles y el sacerdocio ordenado de cara a su misión en el mundo como sacramento de salvación y signo real de la salvación eterna para los propios fieles.

En esta misión de santificación, el sacramento del matrimonio posee un papel clave para la Iglesia y la sociedad:

> «Finalmente, los cónyuges cristianos, en virtud del sacramento del matrimonio, por el que significan y participan el misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia (cf. Ef5,32), se ayudan mutuamente a santificarse en la vida conyugal y en la procreación y educación de la prole, y por eso poseen su propio don, dentro del pueblo de Dios, en su estado y forma de vida (cf. 1 Cor 7,7). De este consorcio procede la familia, en la que nacen nuevos ciudadanos de la sociedad humana, quienes, por la gracia del Espíritu Santo, quedan constituidos en el bautismo hijos de Dios, que perpetuarán a través del tiempo el pueblo de Dios. En esta especie de Iglesia doméstica los padres deben ser para sus hijos los primeros predicadores de la fe, mediante

la palabra y el ejemplo, y deben fomentar la vocación propia de cada uno, pero con un cuidado especial la vocación sagrada» (LG 11).

Nuestras consideraciones quieren servir al redescubrimiento de este don propio del sacramento del matrimonio en el pueblo de Dios en especial, pero también como vocación del individuo en el camino hacia la santidad. Así, *Lumen gentium* concluye la reflexión sobre los sacramentos como llamamiento también para el hoy con las siguientes palabras: «Todos los fieles cristianos, de cualquier condición y estado, fortalecidos con tantos y tan poderosos medios de salvación, son llamados por el Señor, cada uno por su camino, a la perfección de aquella santidad con la que es perfecto el mismo Padre» (LG 11).

CAPÍTULO 7:

Para entender el sexto mandamiento hoy:

Pensamientos para tener éxito en el matrimonio.

GEORGE AUGUSTIN

«*No cometerás adulterio*»
– Dt 5,18

1. Un tema antiquísimo de la humanidad

SOBRE la mayoría de los diez mandamientos se podría producir más o menos un consenso social, incluso con aquellos para quienes, desde hace mucho tiempo, Iglesia y Religión ya no tienen ninguna trascendencia sustantiva en la vida cotidiana. Pero en cuanto al significado existencial del sexto mandamiento, de la prohibición del adulterio, los espíritus se dividen apasionadamente.

En la época actual, la doctrina de la Iglesia sobre matrimonio y familia, que tiene esencialmente como referente este mandamiento, está considerada como algo ajeno a la realidad y anticuado. Para muchos contemporáneos se ha vuelto prácticamente irrelevante. Separar la sexualidad de la realización integral de la vida, tal como en parte se propala hoy, obstaculiza e impide la formación de comunidades conyugales estables y consistentes. La búsqueda de la liberación sexual ha traído consigo nuevas formas de falta de libertad. La sexualidad emancipada fomenta una mentalidad de consumo sin la disposición a asumir la correspondiente responsabilidad. Además, el fracaso del matrimonio y el divorcio se consideran y se asumen como una fatalidad, triste pero inevitable. En esta situación, no es fácil hacer comprender a las personas el sentido profundo del sexto mandamiento.

La experiencia muestra que, a pesar de la aceptación social de los divorcios, en modo alguno están solucionados los conflictos y las dificultades que continuamente surgen en la relación entre las parejas. Todo el mundo sabe cuánto sufrimiento puede sobrevenir, tanto a la pareja como a los hijos, por una relación rota. Esta experiencia diaria puede transmitir un atisbo de la necesidad y actualidad del sexto mandamiento.

El rechazo actual de este mandamiento lo ilustra un conocido chiste: se cuenta que, al bajar del Sinaí después de recibir los diez mandamientos, Moisés dijo a su pueblo: «Tengo una noticia buena y una mala. La buena: he podido regatearLe la reducción a diez de los mandamientos. La mala: el adulterio tampoco queda permitido en el futuro».

El hecho de que este mandamiento forme parte de las exigencias mínimas del Decálogo significa que matrimonio y sexualidad no son solo un tema difícil de la sociedad actual, sino que son un asunto antiquísimo de la humanidad. Porque, a pesar de las diferencias de culturas, las personas han coincidido en que una ordenación sensata y unos preceptos universalmente vinculantes para todos en asuntos de sexualidad son necesarios para el logro de la convivencia en la sociedad.

El matrimonio ha adoptado hoy en muchas culturas, en contraposición a épocas anteriores, un carácter privado, íntimo e individual. Con esto, también la actitud respecto de la prohibición del adulterio se ha modificado. Las normas tradicionales de conducta sexual, en la opinión pública, se han puesto en tela de juicio de forma muy generalizada. Aun cuando, por un lado, en relación con la sexualidad se ha extendido una cierta relativización, por otro, se puede observar un incremento de sensibilidad ante vulneraciones del sentimiento y del amor, ante la infidelidad y la culpabilidad.

Respecto del matrimonio como institución duradera, hay que constatar que la configuración satisfactoria de la vida del individuo tiene una valoración más alta, con mucho, que el mantenimiento de un matrimonio en dificultades. Al mismo tiempo, muchas personas muestran comprensión por la institución y el orden social del matrimonio y la familia, que como orientación personal protege del egoísmo que hace peligrar la convivencia.

Si queremos enfrentarnos desde un punto de vista cristiano al desafío del tiempo actual, tenemos que percibir a las personas en su sexualidad y en su conducta sexual, con sus luces y sus sombras, y transmitirles el sentimiento de que lo que a la Iglesia le importa no son prohibiciones, sino orientaciones que sirvan a la vida y promuevan el amor. El sentido profundo de este mandamiento y la intención de la Iglesia no se entienden si se considera su doctrina, o bien desde el ángulo de un decrépito y sexófobo rigorismo, o bien desde el punto de vista de un laxismo relativista del tiempo de la denominada «revolución sexual».

El punto de partida para entenderse con la persona de hoy podría ser la realidad experiencial que con frecuencia se oculta en la intimidad y se calla por vergüenza, siendo así que es decisiva en la vida y en la acción: el móvil de un ansia insaciable de fidelidad perpetua e incondicionada, hermanado con el móvil que da alas al amor puro. Sobre ese trasfondo, la intención y la razón de ser del sexto mandamiento cobran vida como promesa de Dios. Porque en el centro del mensaje cristiano están la incondicional voluntad salvífica de Dios y su benevolencia salvadora, que preceden a toda acción y a la fe de la persona, y solo con ellas empieza a hacerse posible ese hacer y ese creer. La existencia cristiana es, por ese motivo, la respuesta que confía en la alentadora promesa de Dios. El significado hondo del sexto mandamiento solo se comprende en el marco de una relación sostenida y vivida con Dios, y solo dentro de esa relación se puede exponer su permanente validez. Porque los mandamientos de Dios se nos dieron originariamente

a nosotros, los seres humanos, en un marco de liberación y salvación del Pueblo elegido, para garantizarle y hacerle posible una vida libre.

2. Idea bíblica del adulterio

El sexto mandamiento, si se quiere entender su función de servicio a la vida, hay que leerlo en el marco y en el contexto de todo el Decálogo. El preámbulo de los Diez Mandamientos dice: «Yo soy el Señor, tu Dios, que te saqué de Egipto, de la esclavitud» (Ex 20,2). El papel decisivo lo juegan aquí el nombre de Dios, yhwh, su ser-para su Pueblo y su voluntad salvadora de hacer posible a ese Pueblo una vida en libertad. La promulgación de los Mandamientos se hace recordando la revelación del nombre de Dios, yhwh: «Soy el que soy» (Ex 3,14). En este contexto, los Mandamientos están bajo un signo de experiencia de libertad. Son preceptos del Dios que dispensa salvación y benevolencia a los humanos, que está interesado en que la vida humana se logre en su voluntad gratuita de hacerla posible. Antes de cualquier mérito del pueblo está la iniciativa de Dios. En este contexto originario, el objetivo del sexto mandamiento es primariamente asegurar la vida del prójimo y de su familia en la sociedad de entonces. Este mandamiento adquiere su trascendencia de manera especial en conexión con el noveno mandamiento, la prohibición de la codicia.

El adulterio, en el Antiguo Testamento, no se consideró como un asunto privado. El sexto mandamiento prohíbe a los varones irrumpir en otro matrimonio. Prohibida está la relación con una mujer casada o, en su caso, con una mujer legalmente prometida. El alcance de la defensa que aquí se pretende del matrimonio del vecino y del prójimo solo es inteligible en el contexto de la función y de la importancia vitalmente necesaria de la familia en la sociedad de entonces.

En el adulterio estaban en juego la legitimidad de la descendencia, el mantenimiento de la familia y de sus bienes raíces. Dado que el adulterio amenazaba con poner en contingencia de manera plenamente real la base de la vida del prójimo, el adulterio era cuestión de vida o muerte (Lev 20,20; Dt 22,22ss).

La acción prohibida tiene, tanto para los implicados como para la sociedad entera, amplias consecuencias que atentan seriamente contra la libertad y la protección de la seguridad dadas por Dios. Originalmente, pues, el sexto mandamiento está al servicio de la protección del matrimonio y de la familia; no afecta directamente a otras infracciones y pecados sexuales. Tampoco prohíbe este mandamiento en el Antiguo Testamento el divorcio.

En el Nuevo Testamento, en cambio, Jesucristo radicalizó el sexto mandamiento de una manera inaudita, al fijar el inicio del adulterio ya en los pensamientos, miradas y deseos íntimos. En el Sermón del Monte declara sin contemplaciones a los discípulos: «Habéis oído que se dijo: *no cometerás adulterio*. Pues yo os digo que quien mira a una

mujer deseándola, ya ha cometido adulterio con ella en su corazón» (Mt 5,27s). Pero Jesús recrudeció todavía de otra manera la prohibición del adulterio, a saber, rechazando todo divorcio. A la pregunta que los fariseos le hacen al respecto, responde: «Quien repudia a su mujer y se casa con otra, comete adulterio contra la primera. Si ella se divorcia del marido y se casa con otro, comete adulterio» (Mc 10,11s). Con esto deroga la antigua praxis judía del divorcio y se remite en este punto a la voluntad originaria del Creador: «Pero al principio de la creación *Dios los hizo hombre y mujer, y por eso abandona un hombre a su padre y a su madre [se une a su mujer], y los dos se hacen una sola carne. De suerte que ya no son dos, sino una sola carne*. Así pues, lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre» (Mc 10,6-9) El matrimonio es, según la voluntad del Creador, una comunidad de por vida. Quien quiera explicar hoy los Diez Mandamientos conforme a la mentalidad de Jesús no puede prescindir de sus palabras inequívocas en toda su radicalidad.

3. Liberación para la verdadera libertad

Lo que se dice de todos los mandamientos vale de manera especial para el sexto: no es una limitación legalista de la vida, sino promesa de Dios y orientación a la libertad profunda y perfecta de la humanidad. Ánimo y seguridad en el futuro que Dios hace posible marcan la tónica.

En el camino del país de la esclavitud al país de la libertad, los mandamientos de Dios ofrecen un inestimable punto de orientación. Su actualización, modificada por Jesús de Nazaret, ha confirmado esto en un nuevo nivel, el de la gracia. El Dios que quiere *estar-ahí-para* los seres humanos es el misterio íntimo y el fundamento-base de posibilidad de la comunidad humana.

Él quiere que la comunidad de vida y de amor de mujer y varón se logre. Dios quiere mantener despierta su intención en favor de los humanos: «¡Ojo!: vuestra comunidad de vida y de amor es sagrada, está bajo mi especial protección. Vuestro amor está envuelto en mi amor y protegido en él. Vuestro amor mutuo es la experiencia de mi amor». La fuerza configuradora de esta promesa consiste en la agudización de la conciencia de responsabilidad del uno con –y por– el otro. De este modo, el sexto mandamiento sirve de orientación para formar responsablemente la conciencia y seguirla con la fuerza de Dios. Porque la sexualidad tiene un altísimo carácter simbólico de la posibilidad suprema del ser humano: su capacidad para formar comunidad, en general.

Esta promesa, como precepto de Dios, tiene su última raíz en la fe en el don de Dios. El fundamento y base es la fe en Dios. Esta fe no es carga, sino liberación. Solo en el marco de esta relación de fe y de esta unión de confianza con Dios puede la persona percibir el alcance pleno de este mandamiento. Por eso es de importancia primordial, también para el matrimonio y la familia, revitalizar la fe, profundizarla y estar abierto a su fuerza viva.

4. Capacitación para el amor y la fidelidad irrevocables

Este mandamiento es prueba de la confianza de Dios en los seres humanos: eres capaz de un amor inquebrantable. La comunidad conyugal, como la inquebrantable y exclusiva autoentrega mutua de dos personas, es la forma más intensa de comunidad humana. Sobre ella descansa la promesa de Dios: los seres humanos son capaces de aceptar y acogerse el uno al otro sin hacerse daño entre sí. No es el instante lo decisivo, dice esta promesa; el deseo profundo de vida en amor firme y el sueño de fidelidad eterna: eso es lo decisivo.

Ciertamente, en un tiempo que no solo sufre, sino que vive de la inestabilidad del cambio, incluso relaciones personales como el matrimonio corren el riesgo de verse arrastradas por la resaca del plazo como principio. Solo en el torbellino de la inestabilidad es posible vivir todavía en el hoy.

En la fidelidad, por el contrario, se trata de pasado y de futuro: mira con gratitud hacia atrás, a las promesas hechas y a los deberes contraídos; mantiene viva la memoria de lo prometido y anticipa un futuro plenificante cuando adquiere compromisos. La pérdida de memoria del pasado, así como la falta de confianza en el futuro, hacen muchas veces que la fidelidad vacile. Esto afecta incluso a la celebración de la boda, que es la manifestación pública de una promesa de fidelidad.

El matrimonio, como la más íntima comunidad personal de vida, está ordenado fundamentalmente a la duración. La comunidad de amor de los cónyuges, que abarca toda la vida, excluye cualquier intromisión de un tercero en la comunidad conyugal. El deseo de unicidad y exclusividad sale a primer plano trágicamente cuando uno de los cónyuges es burlado y herido. La comunidad de vida de los cónyuges, que se basa en la fidelidad mutua y que está santificada de manera especial por el sacramento de Cristo, significa fidelidad indisoluble que, en la dicha y en la desdicha, abarca cuerpo y alma. Por eso, esta comunidad de vida es particularmente incompatible con todo adulterio.

Cuando hablamos de la sacramentalidad del matrimonio, hablamos de una relación estable humano-divina en el matrimonio. Es de gran importancia que seamos conscientes del sentido y la fuerza de los sacramentos. Los sacramentos establecen una relación mutua entre Dios y las personas y hacen que estas participen de la vida divina. Son signos visibles de la gracia invisible. Los sacramentos no deben ser considerados solo como una acción puntual en un momento crucial de la vida sino como una nueva relación dinámica con Dios, que intensifica y refuerza con la gracia una decisión vital por el matrimonio. La decisión de seguir a Cristo a lo largo de toda la vida en el matrimonio es parte integrante del matrimonio mismo. Porque el sacramento no es simple acción litúrgica, sino un proceso, un largo camino que reclama todas las facultades de la persona: entendimiento, voluntad, sensibilidad. La recepción del sacramento es solo el comienzo de una relación dinámica de toda la vida con Dios. Al comienzo del itinerario de vida y de fe actúa Dios. Ese comienzo es la base y el punto de

partida de un camino de toda la vida con Dios. La acción de Dios en el sacramento tiene que repercutir en la fe y en la vida de la persona. El crecimiento en el camino de fe, es decir, la realización existencial de lo que ha acontecido en el sacramento, a su vez, solo es posible por la acción duradera de la gracia de Dios. La gracia de Dios acompaña el itinerario iniciado de vida y de fe, y solo por su fuerza puede llegar el matrimonio a su pleno desarrollo. La gracia dada en los sacramentos determina, marca su impronta y acompaña creativamente este itinerario de vida de los cónyuges.

Esta comunidad de camino, impulsada por la gracia, no solo busca ser recibida cada día de nuevo como don, sino que es una constante llamada a la salida de sí mismos y a la entrega. Se trasciende a sí misma por su esencia en un «adelante» hacia Dios y el ser humano, «adelante» hacia Dios en el ser humano. En el fondo, es llamada y capacitación para el servicio: para el servicio a Dios y a la persona humana. Esta comunidad humano-divina de camino es el matrimonio vivido a impulso de la gracia. Por tanto, la recepción del sacramento del matrimonio no se ha de entender solo como un punto culminante especial en el camino de la vida, sino, más bien, como un punto de partida para un itinerario de vida evangelizador-mistagógico. Se impone comprender que, paso a paso, crecemos en lo sagrado dentro de esa comunidad y, en ese proceso, también al mismo tiempo en el misterio de que una vida está ya siempre presente ante Dios.

Si entendemos el matrimonio como comunidad personal, podemos entender por «adulterio» no solo el contacto sexual con una tercera persona. Al matrimonio le amenazan diversas lesiones de la deseada y esperada fidelidad. Si realmente, mediante el amor mutuo e incondicional, se reconoce igual dignidad personal tanto de la mujer como del varón, se hace también absolutamente comprensible el profundo desengaño y la lesión originada por el adulterio. Aquí lo decisivo es cómo se manejan las heridas: si en la fuerza de Dios se encuentra la disposición a perdonar y, con la ayuda de Dios, a aventurar conjuntamente un nuevo comienzo.

La experiencia con parejas de novios en la preparación al matrimonio muestra de manera clarísima que el deseo de fidelidad en la comunidad matrimonial ocupa un lugar alto en la escala de valores. La pareja de novios tiene la firme voluntad y el íntimo deseo de que la comunidad matrimonial dure toda la vida. Porque, de lo contrario, no podrían dar un sí al «hasta que la muerte nos separe». La mayoría de los casados percibe la infidelidad en el matrimonio como un ultraje personal y un desprecio a la dignidad humana. Porque amor y sexualidad vivida en exclusiva no se pueden separar el uno de la otra, si es que se ha de hacer justicia a la integridad y dignidad de la persona humana.

Desde este punto de vista, la comunidad conyugal se enfrenta a una tarea permanente: con el empeño de toda la inteligencia y de toda la fantasía, hay que trabajar en configurar la relación de pareja de tal manera que incluso el pensamiento de un adulterio tenga que aparecer como «¡por debajo del nivel!».

Hay una falta de fidelidad que abandona al compañero/a sin escrúpulo cuando decrece el interés emocional. A una falta de fidelidad así, nunca será excesiva la

resistencia que se oponga mediante el testimonio cristiano vivido de una fidelidad conyugal.

5. Experiencia límite como lugar de experiencia existencial de la fe

El día a día de la vida matrimonial cristianamente configurada, junto a muchas bellas experiencias, puede ser también difícil y casi insoportable. La comunidad conyugal de mujer y varón es, evidentemente, una comunidad-en-camino, capaz de evolución, que puede ser plenificante, pero también pedregosa y quebradiza.

Lo humano apenas si se da, incluso en el matrimonio, sin fallos. El matrimonio no está asegurado contra el fracaso humano. Ni se puede garantizar el logro del matrimonio ni se puede excluir completamente cualquier riesgo.

Tras el fracaso o la frustración de un matrimonio hay motivos psicológico-individuales y sociales. Un matrimonio fracasado arrastra, evidentemente, incertidumbre angustiosa e infinito sufrimiento. Tales experiencias límite se pueden convertir para personas creyentes en lugar existencial de experiencia de fe, sin quebrarse totalmente como persona en el fracaso del matrimonio. Del ser cristiano forma parte también la experiencia de cruz, como lugar de experiencia de Dios. Para las personas creyentes, Dios puede escribir derecho con renglones torcidos.

También en las crisis se puede llegar a experimentar la maravilla del Espíritu Santo como luz salvadora, cálida, que inesperadamente plenifica y se vive gratificantemente como nueva vida. Porque el sentido de la cruz es el paso a una plenitud de vida que ya aquí tiene su comienzo en los sucesos diarios de profunda felicidad.

La posibilidad del fracaso matrimonial y la superación de esa experiencia dolorosa –el divorcio y el nuevo matrimonio de nuestro tiempo– no deben, en todo caso, apartar la mirada del matrimonio logrado y exitoso. No es lícito perder de vista cuántas personas están casadas bien e incluso felizmente, viven con gozo en su matrimonio, creyentemente, y con mucha fuerza de fe intentan superar también sus crisis.

Finalidad del mensaje cristiano es capacitar a las personas y animarlas a compartir su vida como varón y mujer en libertad cristiana y a encontrar en la comunidad de toda la vida –toda la vida, no solo por la duración, sino también por la totalidad de los ámbitos de la vida– su plenitud humana llena de felicidad.

Si se entiende el sexto mandamiento como una ayuda y un apoyo para la formación de la conciencia y como tarea ética que cumplir como consecuencia de la fe, puede todavía hoy dar a las personas apoyo y perspectiva. Porque este mandamiento puede aguzar la vista para el verdadero humanismo y desenmascarar el humanismo aparente.

La promesa de este mandamiento es la humanidad plena, vivida en la fe, de la relación entre varón y mujer. Contenidos de esa promesa no son tablas de prohibiciones

y sanciones, sino la verdadera humanización y liberación de la sexualidad para una vida en plenitud. Es aliento para posibilidades verdaderamente mayores de encuentro humano. En medio de todos los problemas del comportamiento sexual, esta promesa proporciona ánimo, en el nombre de Dios, para el verdadero amor y la fidelidad de por vida.

6. Ánimo para el amor confiado en la gracia de Dios

El amor, considerado bíblicamente, no es solo un sentimiento, sino una decisión de la voluntad y del corazón para Dios y los hombres. La decisión del corazón se realiza en el pensar, en el hablar y en el hacer. De lo que en este punto se trata es, ante todo, de hacer justicia a Dios y a los hombres. No puede haber verdadero amor sin justicia: «No tengáis deudas con nadie, si no es la del amor mutuo... De hecho, el *no cometerás adulterio*... y cualquier otro precepto se resumen en este: *amarás al prójimo como a ti mismo*. Quien ama no hace mal al prójimo; por eso el amor es el cumplimiento cabal de la ley» (Rom 13,8-10). Este amor se concentra irrevocablemente, por parte de Dios, en la sacramentalidad del matrimonio.

Con la recepción del sacramento se expresa que la permanente comunidad humana de amor, en último término solo es posible en el horizonte de la gracia de Dios. El sacramento del matrimonio es expresión de la fidelidad de Dios, que, en la difícil ambivalencia del amor humano, proporciona sostén y fuerza. La fe en que la imperfecta existencia propia y la relación conyugal están insertas en el horizonte de la benevolencia de Dios colaborará a no esperar la perfección propia o de la pareja, sino más bien a encontrar la fuerza para aceptar la fragmentariedad de la propia vida, así como la del cónyuge, y a soportarla. En este punto es importante asegurarse siempre de nuevo de la realidad intuida de su referencia a Dios, a fin de lograr reconciliarse con las posibilidades no vividas en la vida y con sus deficiencias.

El sentido del sexto mandamiento no es otro, también en este contexto, que la realización del amor y la justicia en la comunidad de amor y de vida de varón y mujer. En este mandamiento, sale a luz claramente, sobre todo, el más profundo deseo de la persona: el deseo de unicidad y de singularidad, de ser afirmado y confirmado como persona. El deseo de pertenecer totalmente a una única persona y la disposición de total entrega a un otro.

Visto de manera puramente humana, este cometido de los cónyuges nos parece como una enorme exigencia, a saber, como la búsqueda de plenitud en la imposible plenitud. Sin embargo, el creyente puede confiar en que Dios está detrás de su palabra: la que el Apóstol formuló lleno de confianza: «Te basta mi gracia; la fuerza se realiza en la debilidad» (2 Cor 12,9).

La familia

CAPÍTULO 8:

Hijos de Dios en la familia de Dios.

Modelos e impulsos del Nuevo Testamento.

THOMAS SÖDING

1. Buenos comienzos: amor conyugal y amor divino

EN el ámbito social corre el eslogan «*bad news are good news*» (Malas noticias son buenas noticias). Matrimonio y familia no son ninguna excepción al caso. Los escándalos conyugales parecen ser más interesantes que las alegrías matrimoniales. Divulgar divorcios de parejas prominentes es apetitoso; de las relaciones duraderas apenas si se habla. Cuando una familia se ha roto, se suscita una atención enorme, sea fingido o auténtico el sentimiento; cuando se habla de una familia feliz, la envidia y la sospecha están a la orden del día.

En el debate actual de la Iglesia católica, hay que poner los cinco sentidos para que no se cuele de manera sutil el mismo eslogan. No hay duda de que tiene que haber buenas soluciones pastorales, teológicamente fundadas, para aquellos cuyos matrimonios fracasan –sobre todo, para los hijos, que son los que más sufren con la separación de los padres, pero también para las parejas mismas: en primer lugar, para los «estafados», aunque también para los principales culpables–. Cuando en los matrimonios y en las familias hay violencia y abuso, engaño y traición, se necesita una vía de reconciliación que abra futuro.

Solo que en esas importantes discusiones no es lícito olvidarse de aquellos cuyos matrimonios se mantienen y/o de aquellos que quieren prometerse en matrimonio. Estos son, con mucho, los más numerosos gracias a Dios. Seguro: cuando el cielo está cargado de violines, vale el refrán «El que se ata para siempre, ¡ojito...!» Sin embargo, es también válido: «Yes, we can» [Sí, podemos]. Y para quienes llevan ya muchos años juntos y tal vez hasta tienen la dicha de tener hijos, no solo les vale lo de «Piedra movediza nunca crea moho», sino también el otro refrán: «Con el tiempo, las cosas mejoran». A la vista de estos pares de refranes, el eslogan tiene que decir: *good news are good news* (Buenas noticias son buenas noticias).

Pero no basta tan solo con divulgar mejor esas buenas noticias. Es preciso ponerlas en relación con la *única* buena noticia que merece fe: la Buena Noticia que anunció Jesús. Esta es la gran oportunidad que contiene la doctrina católica de la sacramentalidad del matrimonio. El amor infinitamente grande de Dios a los humanos ningún ser humano

lo puede alcanzar. Pero en el «SÍ» que se dicen mutuamente varón y mujer puede saltar una chispa de ese amor: en el *éros* que va empapado de *agápē*.

2. Buenos ejemplos: símbolos e historias

En el Nuevo Testamento figuran las alentadoras imágenes de los banquetes de bodas celestiales, que ya se encuentran en el Antiguo Testamento. Está el retrato del Mesías como esposo, que celebra sus bodas con Israel, su esposa, la hija de Sion; está la categoría de la alianza que Dios sella con su Pueblo y a la que se mantiene fiel aun cuando los hombres se vuelvan infieles; está la poesía del canto al amor (1 Cor 13), que muchas parejas de novios aprecian porque en el canto al amor de Dios, que se enciende en los corazones de los humanos, descubren su propio amor que quieren compartir a lo largo de toda la vida; y no en último lugar, está la doctrina de Jesús sobre el matrimonio, la unión de varón y mujer, ambos creados a imagen de Dios para que puedan reconocerse mutuamente. El mismo Jesús vivió célibe –¡por el reino de los cielos!–. Su celibato no muestra, por ventura, menosprecio o temor al matrimonio; Jesús muestra, más bien, cómo el matrimonio puede ser un «sacramento», un «misterio» del encuentro de Dios con los seres humanos: mediante el amor de Dios, que se hace infinitamente cercano a los hombres.

Desde luego, en el Nuevo Testamento y en la ciencia bíblica se leen también otras páginas. Que Jesús representó un «*ethos* a-familiar»; que su lema es «abandonar»; su consigna, conversión y comenzar de nuevo, no «adelante...». ¿No existe la irritante tradición de que Jesús dijo: «Vine para enemistar a un hombre con su padre, a la hija con su madre, y a la nuera con su suegra»? (Mt 10,35; cf. Lc 12,53).

Efectivamente: que los lazos familiares son sacrosantos es idea romana y judía, más que jesuánica. En caso de conflicto, prevalece siempre en Jesús y en los apóstoles la voz de la conciencia y la llamada de la fe. Este principio penetra hasta en el derecho matrimonial católico, que, apoyándose en Pablo, permite el divorcio y un nuevo matrimonio si de otra manera la fe hubiera de sufrir detrimento. No puede haber atadura alguna que impida el avance de la fe, ni siquiera por parte de los otros miembros de la familia.

Pero de la prioridad de la fe no se sigue la destrucción, sino la renovación del matrimonio y de la familia. Precisamente en el Evangelio se ve con claridad lo buenos que son ambos: son un *Sí* al Dios de la vida, que hace la promesa de la felicidad eterna, no porque para Él no signifique nada la felicidad terrena, sino porque esa felicidad solo puede ir cada vez a más cuando las personas son capaces de esperarla en su más audaces sueños.

En esta perspectiva, el Nuevo Testamento conoce muchas buenas historias de matrimonios. No están tan ampliamente desarrolladas como las veterotestamentarias de

Abrahán y Sara o los relatos de amor de Rut y Tobit. Se trata de pequeñas preciosas miniaturas. No pretenden camelar con un mundo arcangélico, pero sí permiten adivinar la fuerza de la fe para unir el amor de Dios y del prójimo en esta forma completamente especial del amor conyugal.

3. De buena esperanza: Isabel y Zacarías

Lucas comienza su Evangelio describiendo el mundo del que procede Jesús. Es el mundo de judíos piadosos –varones y mujeres– que se atienen a la Ley, que esperan al Mesías, que veneran el Templo. Son los silenciosos del país. Pero son aquellos a quienes importa, sobre todo, el amor de Dios. Por eso, son los pobres, que tienen un sexto sentido para el amor de Dios y los que más necesitan de su bendición, pero también los que más la sienten.

Sin embargo, no son personas sin problemas y dudas, preguntas y temores. Isabel y Zacarías son el mejor ejemplo. Tal como los presenta Lucas, son ejemplares en su piedad y justicia, en su sensibilidad y en sus inspiraciones. Están profundamente arraigados en la vida judía, por sus familias y por su profesión, que Zacarías desempeña como sacerdote en el Templo de Jerusalén. Pero tienen un grave problema: no tienen hijos. En la antigüedad, donde ni había buena información sobre salud femenina y ayuda al parto ni existía la seguridad social, el problema es aún mayor que en las actuales familias que no tienen hijos aun cuando los deseen de todo corazón. Especialmente duro resulta esto para las mujeres. En la duda, la culpa se busca en ellas. También en Lucas es posible reconocer este juicio, condicionado por su tiempo. Sin más, se dice que Isabel era «estéril» (Lc 1,17). O sea, que las sospechas de la gente se cargan sobre ella. «Esterilidad» significa vergüenza pública, incluso castigo por alguna culpa oculta que tiene que ser expiada. Cuando todo ha cambiado, prorrumpe Isabel: «Esto es lo que ha hecho por mí el Señor cuando se ha fijado en mí para quitar mi oprobio ante la gente» (Lc 1,25). El «oprobio» es el desprecio social que se agranda con motivaciones religiosas; en una sociedad tradicional como la de aquel tiempo, para la que la contraposición de «honra» y «oprobio» tiene suprema importancia, y en una familia a la que sobre todo le importa el amor de Dios, esa confesión de fe solo puede salir de un corazón profundamente herido que ha sido curado.

«Juan» debe llamarse el niño –contra toda costumbre–. «Dios es misericordioso», reza el nombre. Con ese niño, los largos años sin hijos que Isabel y Zacarías han soportado fielmente juntos no quedan desvalorizados. Al contrario: el mismo Juan no va a fundar ninguna familia, sino que se va a poner enteramente al servicio del Mesías que está por venir. No se trata, pues, del derecho a la reproducción, que, sin embargo, en último término, se cumple. Se trata, más bien, de que la carencia de hijos no es considerada como vergüenza pública ni como castigo –y la felicidad de una familia no se hace depender de la bendición de los hijos–. Se trata también de que –como Juan–, cada

hijo no es el resultado del vigor generativo humano, sino un regalo de Dios al que, como padre y como madre, nadie tiene derecho, sino que únicamente se puede acoger, proteger, educar, dejarlo ir... y siempre, amarlo.

4. Buena nueva: María y José

Completamente distinta de la de Isabel y Zacarías es la situación familiar en el caso de María y José. Lucas narra la historia desde la perspectiva de María: cómo, desde el asombro y la pregunta crece la fe; y desde la mirada minuciosa, la reflexión que conduce a la comprensión. Mateo cuenta la historia desde la perspectiva de José. Su desafío es aún mayor que el de María: la prometida está encinta, pero no de él. Es claro lo que tiene que pensar José: es claro que, sin un mensaje que le llega por boca de un ángel, no puede creer lo que ha pasado. Patrick Roth, en su novela *Sunrise. Das Buch Joseph*, ha descrito la tremenda tensión que ha marcado a José a lo largo de su vida. La novela va más allá que la Biblia. Pero en ella la justicia de José, que solo puede proceder de la fe, se traduce de Mateo a novela con extrema densidad.

Del ángel que se le aparece en sueños recibe José dos grandes cometidos: debe recibir a María como esposa y debe poner al Niño que ella va a traer al mundo el nombre de Jesús (traducido: Dios ayuda). Ambos encargos los fundamenta el ángel. José no debe despedir a María, «porque lo que ha concebido es obra del Espíritu Santo» (Mt 1,20); debe poner a Jesús su nombre «porque él salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,21). José hace exactamente lo que el ángel le ha encargado: «Acogió a María como esposa» (Mt 1,24), y al Niño, que hace suyo, «lo llamó Jesús» (Mt 1,25).

Quien sigue leyendo el relato de la infancia de Mateo reconoce con cuánta previsión y energía, con cuánta solicitud y capacidad de acción asume José su papel de padre: salva a Jesús la vida, defendiéndole del ataque de Herodes, el infanticida; organiza la huida de la familia a Egipto y el regreso a Nazaret. El arte cristiano se complace en las imágenes de la «Sagrada Familia», que, en sus mejores muestras, representan, no la cursilada de una familia idílica, sino el drama de una familia de emigrantes.

La paternidad de José, en Mateo, no está definida biológicamente, sino ética y teológicamente: José puede servir plenamente de modelo de todos aquellos padres que se ocupan de hijos de otro matrimonio o los adoptan. El amor paterno no está encadenado a los genes; en verdadera fe y verdadera esperanza, puede traspasar las fronteras de la biología.

Tras el relato de la infancia, José pasa en los evangelios muy a segundo término. «¿No es este el hijo del artesano?», preguntan los habitantes de Nazaret cuando Jesús se presenta con signos y milagros, palabras y obras (Mt 13,55) –y no saben en absoluto cómo habérselas con el escepticismo que expresan–. Conocer a Jesús como el Mesías les

resulta difícil, porque ellos piensan que lo conocen y, sin embargo, solo lo contemplan superficialmente.

¿Y María? Según el Evangelio de Lucas, es una madre muy peculiar: marcada más y más por la buena noticia que ha escuchado y por la fe que esa buena noticia le ha regalado. En ningún pasaje del evangelio se da a entender que a María le hubiera sido claro desde el principio el misterio de Jesús. María es, más bien, una jovencita que tiene preguntas y busca respuestas. Se pone en camino a través de la montaña para asistir a su pariente Isabel. Es caracterizada como salmista, como orante y poetisa inspirada, capaz, en el *Magnificat*, de encontrar las palabras adecuadas para unir la acción salvífica de Dios con su pueblo, de la que pueden sacar provecho todos los pueblos con la gracia que ella ha experimentado. Es una orante que puede unir agradecimiento con expectativa ilusionada, amor de Dios con amor de madre. Es una madre que no da a luz a su hijo en un precioso hogar, sino en una gruta. Y, no en último lugar, es una madre a la que su hijo le ha llegado al corazón de tal manera que su amor no se vuelve ciego, sino clarividente.

Tres escenas clave destacan. Al final de la historia de la Navidad se dice: «Pero María lo conservaba y meditaba todo en su corazón» (Lc 2,19). Literalmente, la segunda parte de la frase reza así: lo componía, lo ensamblaba; dicho de otra manera: porque estaba atenta y podía acordarse, era capaz de descubrir la relación entre el camino a Belén y el nacimiento de Jesús, entre la criatura en pañales en la gruta y la visita de los pastores, entre la gloria de Dios y la paz en la tierra.

Al final de todos los relatos de la infancia se dice: «Su madre guardaba todas estas cosas en su corazón» (Lc 2,51). En el joyero de su corazón queda también ahora guardado lo que le preguntó Jesús, al que estuvo buscando angustiada cuando, en el viaje a Jerusalén, Jesús actuó por su cuenta: si ella –al igual que José– no habría podido saber a qué mundo pertenecía él y dónde se le podía encontrar si no era allí donde tiene su asiento la sabiduría de Dios: en el Templo, la meta de su peregrinación.

En el intermedio están la circuncisión y la presentación de Jesús en el Templo. María está acompañada de José. Pero solo a ella se refiere la profecía del anciano Simeón: «Una espada te atravesará el corazón» (Lc 2,35). La *Mater dolorosa* ha llegado siempre a los corazones. María es una madre que ha perdido a su hijo –y por ese medio lo ha recuperado, para siempre–. Lucas la presenta como modelo de fe, pero también como consuelo para todas las madres y padres que han perdido un hijo: porque ahí está Jesús, el hijo de María, que ha muerto y resucitado, con lo que la muerte no tiene la última palabra, sino que el amor es más fuerte que la muerte. El arte cristiano ha representado a la madre dolorosa en la Pietà –al pie de la cruz, con el hijo muerto en su regazo–. Pero en el Evangelio de Lucas, esa participación en la pasión comienza ya antes; y la capacidad de reflexión, la inteligencia, la vida del corazón de María se basan exactamente en esto: en que ella, como madre, toma parte en la vida de su Hijo, al que llevó en su seno y dio a luz.

5. Buena compañía: los apóstoles y sus mujeres

Pablo no estuvo casado. Vivió y valoró el celibato (1 Cor 7). Pero, en este punto, es más bien la excepción que la regla. Así al menos se deduce de una pequeña autodefensa en la que relaciona la libertad de su ministerio apostólico, ese increíble «hacerse todo a todos», con su derecho a prescindir de derechos, en especial al sustento que le deben las comunidades de misión. Para expresar plásticamente esa renuncia a los derechos, escribe Pablo: «¿Es que no tenemos derecho a comer y a beber?» (1 Cor 9,4). Se entiende: «a vuestra costa». Y prosigue: «¿Es que no tenemos derecho a hacernos acompañar de una esposa cristiana, como los demás apóstoles y los hermanos del Señor y Cefas?» (1 Cor 9,5). Pablo argumenta de tal manera que esa praxis resulta evidente para los corintios. Los apóstoles estaban casados antes de su llamamiento. El seguimiento de Jesús no desencadena una especie de oleada de divorcios, sino que transforma la vida de los casados. Presente y futuro de ambos están bajo el signo de la misión. La expresión debe ser bien entendida: no se está pensando en amas de casa, sino en esposas, y en que estas, en el entretiempo, se han abierto igualmente a la fe en Cristo, conservan la fidelidad a sus maridos y les acompañan en sus viajes misioneros.

Se habla mucho sobre los profundos cambios en la vida de los apóstoles, y en especial de Pedro (Cefas): el pescador que se convirtió en pescador de hombres y, por eso, en misionero itinerante y, consiguientemente, en mártir en Roma. Pero casi nadie recapacita en el otro aspecto: que para las mujeres fue un no pequeño desafío abandonar casa y hogar para encontrar nuevas casas en nuevos países, con otras lenguas, otros estilos de vida, otras culturas... Y mucho menos se habla de lo que esto significa para los matrimonios y las familias: lo estables y vitales, lo firmes y adaptables que tienen que haber sido para soportar la presión del cambio, pero también para asegurar la base vital para las actividades misionales.

Faltan descripciones de la vida diaria de las parejas misioneras. Pero al comienzo del Evangelio de Marcos hay una pequeña escena que la refleja. Se desarrolla en la «casa de Simón y de Andrés»; Santiago y Juan están presentes. Se cuenta porque conserva un recuerdo histórico de importancia por su ejemplaridad. El punto central es la curación. Pero es importante cómo se realiza: «La suegra de Simón estaba en cama con fiebre, y se lo hicieron saber enseguida. Él se acercó a ella...». La situación encaja perfectamente en la imagen de aquel tiempo: la enferma está en cama, un poco al lado. Pero Simón y su hermano Andrés se preocupan por ella, advirtiéndoselo a Jesús. Jesús ayuda; y, de este modo, se vuelve a reunir otra vez la familia. No se necesitan muchas palabras para medir la importancia: Jesús cura para que le vaya bien a la familia del apóstol. Esto es un signo.

6. Buenos contactos: Timoteo y su familia

Pablo no era ningún «llanero solitario», sino un *teamplayer*: por supuesto, como capitán. Uno de sus más importantes colaboradores es Timoteo. Procede de Listra, en el Asia Menor; es hijo de una judía que se había hecho cristiana y de un griego que probablemente permaneció fiel a sus antiguos dioses. Como tiene madre judía, Pablo le trata como a un judío que ha alcanzado la fe en Cristo y, por eso, le circuncida complementariamente –no porque la circuncisión fuera en modo alguno necesaria para la fe, sino por respeto a los judíos, como escribe Lucas (Hch 16,1-5)–. Como colaborador de Pablo, Timoteo asumió numerosos cometidos y realizó continuamente misiones delicadas, entre otras, en Tesalónica (Hch 17,14ss; 18,5; 1 Tes 3,1-5.6), en Filipos (Hch 19,22) y en Corinto (1 Cor 4,17; 16,17; 2 Cor 1,19).

En la segunda carta a Timoteo le envía una auténtica pieza literaria. Antiguamente, esta carta se fechó al final de la vida de Pablo; hoy se atribuye generalmente a una escuela paulina y es datada al final de la época del canon neotestamentario. Pablo confiesa que echa de menos a Timoteo –como un padre echa de menos a su hijo– al que hace mucho tiempo que no ve (2 Tim 1,4), y prosigue: «Recuerdo tu fe sincera, la que alentaba primero en tu abuela Loide, después en tu madre Eunice, y ahora estoy seguro de que alienta en ti» (2 Tim 1,5). Inmediatamente después, habla Pablo de la gracia que se ha depositado en él por la imposición de las manos y que debe ser avivada de nuevo (2 Tim 1,6). Se trata, pues, de un texto decisivo también para la historia y para la teología de la Iglesia.

Tanto más importante es que no se olvidan las raíces familiares, que para Timoteo son importantes ahora tanto como antes. Su fe está enraizada en su familia; él la aprendió allí, y de allí la asumió; esa fe le sostiene hasta hoy, dice su mentor Pablo. Hay dos aspectos esenciales. Uno: hay dos mujeres cuyos nombres se citan. Se puede lamentar, pero así fue desde tiempos inmemoriales y así ha seguido siendo en cierto modo hasta hoy: que son sobre todo las mujeres las que cuidan de la educación de los hijos, por lo que ellas son los más importantes testigos y maestros de la fe. El otro aspecto: la madre y la abuela son judías. Se puede interpretar de dos maneras: o bien que ha habido una conversión de generaciones en bloque al cristianismo, y esa conversión es la que recuerda Pablo, porque Timoteo se aprovecha antes como ahora de ella; o bien Pablo piensa que ha sido el judaísmo de la abuela, así como de la madre, lo que ha marcado a Timoteo y cuya impronta debe seguir recibiendo. En favor de esto habla el hecho de que Pablo, una frase antes (2 Tim 1,3), enraíce su fe cristiana en la fe de sus antepasados judíos. Si hay que interpretarlo así, la familia queda señalada como el espacio de una fe que permite una profunda renovación, sin traicionar el pasado que pertenece a la familia.

7. Buenas relaciones: Prisca (Priscila) y Áquila

A Pablo se le tacha con frecuencia de misógino –y de enemigo de la familia– muy injustamente. Cierto que él mismo vive célibe. Pero casi nadie ha hecho más que él por

las mujeres y las familias. El punto decisivo fue que él apostó por el bautismo, que es uno y el mismo para hombres y mujeres, mientras que la circuncisión, el sello de pertenencia al judaísmo, solo se realizaba en muchachos y varones (gracias a Dios).

Pintoresco es, sobre todo, el cuadro que pintan los Hechos de los Apóstoles. En su relato sobre la actividad de Pablo en Corinto, anota Lucas: «Allí encontró a un judío llamado Áquila, natural del Ponto, y a su mujer Priscila, que habían llegado hacía poco de Italia, porque Claudio había expulsado de Roma a todos los judíos. Pablo fue a verlos y, como eran del mismo oficio, se alojó en su casa para trabajar: eran fabricantes de lonas» (Hch 18,2-3). De colegas de profesión se convierten en amigos; de emigrantes, en aliados; de compañeros de fe, en compañeros de misión. Áquila y Priscila son matrimonio y son cristianos; por su fe judeo-cristiana han sido desterrados de Roma; en Corinto, una nueva colonia romana en Grecia, se han asentado de nuevo y han abierto al público un negocio artesano; otorgan a Pablo hospitalidad; le ofrecen salario y sustento. Solo hay una cosa notable: ¡qué grande tiene que haber sido la armonía, la capacidad de trabajo, el talento organizativo; qué grande tiene que haber sido, sobre todo, la fe de este matrimonio, para superar el destierro, aventurar un nuevo comienzo y luego tener todavía una casa abierta, una mano abierta, un corazón abierto!

Pero la historia continúa aún mejor. Porque más tarde, cuenta Lucas, se hace a la mar Pablo con los dos hacia Éfeso, la capital de la provincia romana de Asia, no lejos del Ponto (todo en la actual Turquía). Allí se establecen (Hch 18,18-19) y forman un equipo misionero. Lucas cuenta que ganaron para la fe nada menos que al famoso sabio maestro de la Alejandría egipcia, que solo conocía el bautismo de Juan, iniciándolo en el cristianismo. «Lo escucharon Priscila y Áquila; se lo llevaron aparte y le explicaron con mayor exactitud el camino de Dios» (Hch 18,26-27). Son un equipo catequético. Ejercen, como en el caso de Pablo, la hospitalidad. Es evidente que no se amilanan ante el prestigio del divo. Buscan a Apolo precisamente allí donde está: en el bautismo de Juan y en todas las promesas que tal bautismo alberga en sí. Evidentemente, forman un buen equipo, no solo en la profesión, sino también en la fe. No desempeñan el mismo papel que su amigo Pablo. Pero sin personas, sin parejas matrimoniales como estas, la fe no se habría transmitido (dentro de las familias, pero también fuera de ellas).

También en las cartas de Pablo se menciona a Prisca (como él la llama) y a Áquila. Desde Éfeso envía Pablo saludos para ambos a Corinto y añade: «Y toda la comunidad que se reúne en su casa» (1 Cor 16,19). El apóstol enlaza con los viejos conocidos; es claro que ambos no han salido de Corinto por causa de algún conflicto, sino que siguen teniendo buenos contactos –a los que Pablo puede ahora recordar y con los que puede trabar relación–. Además de esto, ellos, como familia, pero más allá de la relación de pareja, han formado una de las pequeñas células cristianas cuya vitalidad ha sido muy grande. Egoísmo conyugal... ¡ni por pienso! Prisca (Priscila) y Áquila son uno de esos matrimonios cristianos sin los cuales la Iglesia no habría en absoluto salido a flote a lo largo de los tiempos hasta hoy. De hijos no se habla. Tal vez van incluidos en «la casa».

Pero, independientemente de esto, la pareja tiene una irradiación misionera que alcanza de su casa a la ciudad, y de Éfeso a Corinto. Pablo mismo parece fascinado por ello.

Desde Corinto manda de nuevo dar saludos a ambos en Roma: «Saludos a Prisca y Áquila, mis colaboradores en la obra del Mesías Jesús, que por salvarme la vida se jugaron la suya; no solo yo les estoy agradecido, sino toda la Iglesia de los paganos. Saludos a la comunidad que se reúne en su casa» (Rom 16,3-5). Se supone que ellos, como muchos otros, han podido regresar a Roma. Es claro que, como en Éfeso, han formado una comunidad que es conocida y reconocida. Pero, por encima de todo esto, Pablo alaba en los más altos tonos su compromiso por la Iglesia: los llama sus «colaboradores», porque han jugado también un papel activo en la misión y en la catequesis, para la construcción de la Iglesia y el crecimiento de la fe. Pondera la entrega en su favor, con lo que tal vez no piensa solo en el apoyo que ha experimentado de ellos para poner pie en Corinto y abrir una senda misionera. Refiere esa entrega no solo a sí: tan pronto como Prisca y Áquila han empezado a moverse entre bastidores, han conseguido un alto grado de notoriedad (y parece claro que por todas partes son queridos y apreciados).

Este papel activo no lo han desempeñado en itinerancia misionera, como Pablo. A pesar de su movilidad, es claro que siempre han mantenido una especial presencia local. Expulsados de Roma, aprovechan la primera oportunidad para regresar allí de nuevo. En Corinto, Éfeso y Roma ejercitan la hospitalidad cristiana, abriendo sus puertas y albergando a personas que, por su parte, también están de camino, de tal modo que en su caminata a través del desierto encuentran un oasis cuya agua no se estanca, sino que corre siempre fresca. Sin la unión familiar, esto no se habría logrado; y sin que la familia estuviera inspirada por el espíritu del evangelio, tampoco.

8. Buenas casas: bellas mansiones y puertas abiertas

Lo que Prisca y Áquila vivieron es la receta del éxito de la misión cristiana tal como la desarrolló, sobre todo, el apóstol Pablo. Él mismo permanece siempre relativamente poco tiempo en un lugar: un par de semanas o un par de meses; solo forzado por la necesidad, y de modo excepcional durante algún tiempo más. Su misión personal la ha entendido como anunciar a Cristo allí donde todavía nadie ha oído hablar de él. Pero esta fórmula solo se cambia cuando la simiente que ha sembrado ha caído en suelo fértil, de modo que puede echar raíces, crecer y dar fruto.

El campo más importante de siembra fue la «casa». Esto se ve tan claramente en los Hechos de los Apóstoles como en las cartas. Solo un ejemplo: el primer cristiano europeo del que hay información en el Nuevo Testamento es Lidia, una empresaria de Filipos con la que Pablo se encuentra en un lugar judío de oración, ante las puertas de la ciudad; cuando está convencida de la fe, ella le invita a ir a su casa, a formar parte de su familia y a seguir actuando desde allí (Hch 16,11-15). No se nos dice quiénes eran todos

los que formaban su casa, ni si tenía marido e hijos. Pero la «casa», en la antigüedad, no es solo un edificio, sino una forma y una comunidad de vida, cuyo centro es la familia.

Por investigaciones arqueológicas e históricas se puede saber bastante sobre las casas y la comunidad familiar: que con frecuencia se trataba de complejos mayores; que eran casas con varias generaciones; que podían formar parte de ella también familiares; que –como era habitual en la antigüedad– también pertenecían a la «casa» empleados, sirvientes y esclavos.

Entrar en esas casas y encender en ellas la luz de la paz del Evangelio es ya la indicación de Jesús a sus discípulos en su misión a Israel (Mc 6,6-13 par). Pablo, como otros muchos misioneros, ha conservado la práctica, pero la ha internacionalizado. Las condiciones son todo, menos evidentes de por sí; las consecuencias, de gran calado.

Una de las condiciones es que los misioneros cristianos no destruyen el mundo al que llegan con la Buena Noticia, sino que lo bautizan. Todo sucede como lo describen las metáforas de Jesús en el Sermón del Monte sobre la sal de la tierra y la luz del mundo. Una de las consecuencias es que las comunidades cristianas no se forman como círculos cerrados o como sociedades paralelas, sino en medio de las ciudades y de las aldeas, donde las personas han vivido antes y después de su conversión, y que allí, *in situ*, desarrollan una atracción que crece a impulsos de la claridad de la liturgia, de la amplitud de la diaconía y de la fuerza de convicción de la doctrina. La Iglesia, es verdad, ha empezado siendo pequeña, pero en su mentalidad y en su estructura jamás fue sectaria.

El centro y el corazón lo forman las casas con las familias cristianas que las habitan. Por ellas apostó Pablo, y este no se vio defraudado. No es, en modo alguno, que las relaciones hubiesen sido ideales. Un dato de importancia no menor: las mujeres lo tenían difícil, cuando ya ellas habían llegado a la fe, pero no sus maridos, los cuales tal vez incluso querían alejarlas del evangelio y su fuerza liberadora. Pablo dice que estas mujeres deben hacer todo cuanto esté en sus manos para mantener la paz y extender la fe. Pero no cierra los ojos al hecho de que esto en modo alguno es algo que se pueda lograr siempre. Entonces vale el principio según el cual la libertad de fe tiene preferencia; una nueva unión es posible.

Pablo piensa también en los hijos. Es objeto de controversia y de debate determinar a qué temprana edad se administraba ya el bautismo a niños y lactantes. En cualquier caso, el apóstol está convencido del benéfico influjo que puede ejercer un padre cristiano o una madre cristiana sobre el hijo común, aun cuando el otro cónyuge no sea cristiano. Ellos quedan «consagrados» (1 Cor 7,14): entran en contacto con Dios; la palabra de Dios les puede decir algo; a través del amor de los padres se unen al amor de Dios. Este influjo positivo no es ningún automatismo; tampoco existe ninguna garantía de éxito; la fe sigue siendo gracia, y el despotismo no es en absoluto amor a los hijos. Pero existen los buenos influjos porque existen las familias.

El cristianismo es una religión que se define a partir de Jesucristo, no mediante generación, concepción y nacimiento, sino mediante la fe y el bautismo. Pero esto no excluye el factor-familia, sino que lo incluye. Es, con mucha diferencia, el más importante cuando se trata de la transmisión de la fe. En este punto, el cristianismo aprendió del judaísmo e incluyó también a las familias paganas en su teoría del éxito para la formación religiosa. Ninguno de los cambios históricos y culturales en la idea de familia ha modificado nada a este respecto. Que hoy haya que utilizar otros métodos no es inmediatamente evidente. Más bien, las Iglesias domésticas del principio recuerdan a las grandes Iglesias del presente que son muy pocos los que han sido iniciados en la fe, en el amor a Dios y al prójimo y en la esperanza en la vida eterna directamente por el sacerdote o el obispo, sino que la mayoría de la gente lo ha sido por sus padres o sus madres (sin olvidar a los abuelos).

Pablo conoce muchas de estas casas y familias. Algunas las cita por su propio nombre. Apuesta por ellas –no él solo; pero él con especial énfasis y éxito–. Para él no es solo un problema de optimización de la estrategia misional o del mejor modo de animar a contraer matrimonio y a desear hijos. Es más bien una cuestión de posicionamiento ante la vida, ante la vida presente que Dios regala y ante la bendición que él imparte. Saberse hijo de Dios en una familia que forma parte de la familia de Dios es un espléndido regalo.

CAPÍTULO 9:

El futuro de la familia desde la perspectiva cristiana.

WALTER KASPER

1. La nueva situación como desafío

Las reflexiones teológicas y pastorales sobre el tema de la familia arrojan un resultado a primera vista contradictorio[1]. Normalmente, la mayoría de los niños y los jóvenes crecen todavía hoy en una familia, y en la familia reciben la impronta fundamental para la vida. Según las encuestas, la mayoría de los jóvenes buscan también hoy la felicidad de su vida en una unión estable de hombre y mujer con hijos. Por otra parte, el número de divorcios y de separaciones familiares y, en consecuencia, el número de los que fracasan en la realización de su proyecto de vida ha subido dramáticamente. Igualmente ha crecido el número de los que se echan para atrás, atemorizados ante la celebración de un matrimonio o ante la fundación de una familia; o bien practican otras formas de vida y de familia (familias monoparentales, familias reconstituidas, comunidades de vida no conyugal, comunidades de vida homosexuales o existencias individuales).

El cambio es profundo. Muchos lo entienden como una crisis de la idea de familia, sin más. El estudioso de la historia cultural de la familia, adoptará una postura más precavida. La familia es *la* estructura originaria de la cultura humana. Y es que, con formas diferenciadas, se encuentra en las diversas culturas y épocas. Se remonta a los comienzos mismos de la humanidad y se halla en todas las culturas conocidas. Está al servicio de la reproducción de la estirpe o pueblo respectivo, a la transmisión de cultura y religión, al desarrollo, protección, asistencia y cuidado del individuo. Lo que nosotros entendemos hoy por «familia nuclear», en el sentido de familia compuesta por padre-madre-hijos, estaba originariamente inserta en la familia ampliada y en la comunidad doméstica, de la que formaban parte varias generaciones y, junto a familiares más lejanos, también la servidumbre. Esta forma de matrimonio como comunidad de vida de varón y mujer juntamente con sus hijos, muchas veces calificada de burguesa, comenzó a emanciparse de la primitiva familia ampliada solo a partir del siglo 18 y, en el contexto de los presentes cambios sociales, ha entrado en una profunda transformación y crisis.

Las causas de este cambio son múltiples. Hay que ser muy cautos ante las valoraciones morales precipitadas. Muchos millones de personas se encuentran en situaciones de migración, fuga y destierro, o en situaciones de miseria indignas de un ser humano, en las que apenas es posible una vida ordenada de familia. En nuestro ámbito

cultural, la industrialización ha llevado a la separación de vivienda, lugar de trabajo y espacios de ocio y, consiguientemente, a la desintegración de la comunidad doméstica como unidad social. Muchas veces los padres tienen que estar ausentes de la familia por motivos profesionales durante largos periodos de tiempo, y las mujeres que trabajan profesionalmente están solo parcialmente presentes en la familia. Así, las condiciones económicas dificultan la convivencia y la cohesión familiar.

A esto se añade la crisis antropológica. Los procesos modernos de liberación y personalización en la modernidad tardía o, si se prefiere, en la «postmodernidad», han llevado a procesos de individualización que a muchas personas les resulta difícil, o incluso se les antoja como realmente inexigible, el contraer o mantener obligaciones duraderas. La emancipación respecto de los roles tradicionales del sexo ha llevado a teorías de género que no solo ponen en tela de juicio los esquemas de roles sexuales convencionales culturalmente condicionados, sino la fundamental distinción natural de varón y mujer, y no solo no discriminan las comunidades homosexuales de vida, como Dios manda, sino que las propagan como posibilidad alternativa de vida[2].

El cambio social que ha conducido al cambio y a la concepción pluralista de la familia sitúa a todas las Iglesias ante una situación nueva y ante nuevos desafíos. Porque en ningún otro ámbito se encuentran tan inmediatamente el mensaje de la Iglesia y la vida de las personas como en el ámbito del matrimonio y de la familia. Así es como la doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio y la familia ha modelado la cultura familiar europea durante muchos siglos. Lo cual no significa que todos viviesen esa doctrina. Pero hasta bien entrada la primera parte del siglo XX fue considerada como la idea de referencia social que determinaba no solo la vida privada, sino también la cultura jurídica civil.

Sin duda, hoy todavía hay familias que hacen todo lo posible por vivir en la familia la fe cristiana y para dar testimonio de la belleza y el gozo de la fe vivida en el seno familiar. Mientras tanto, a muchos otros cristianos –incluso cristianos practicantes– la doctrina de la Iglesia les ha llegado a parecer, sin embargo, alejada del mundo y de la vida.

También la Iglesia de los primeros siglos vivió confrontada, tanto en el contexto judío como –con mucha mayor razón– en el grecorromano, con modeles de matrimonio y de familia contrarios a lo que Jesús había proclamado. Ya los primeros discípulos sintieron la palabra de Jesús sobre la fidelidad de hombre y mujer como un reto inaudito. Así tiene que recibir también hoy la Iglesia el desafío, sin concesiones a una barata acomodación liberal. Tiene que hacer oír de nuevo la palabra de Dios, con la mirada puesta en los signos de los tiempos, como palabra de vida.

2. Los mandamientos como indicadores de una vida recta

La Palabra de Dios no es ningún código de doctrinas y mandatos. Es el mensaje que da testimonio del camino de Dios con los hombres. El Antiguo Testamento parte de la tradición del antiguo Oriente de entonces, la cual, en un largo proceso de educación a la luz de la fe en Yahvé, fue paso a paso purificada y perfeccionada. Por eso todavía se encuentran en el Antiguo Testamento múltiples tradiciones antiguas, posteriormente superadas. Ya la segunda tabla del Decálogo (Ex 20,12-17; Dt 5,16-21) contiene el resultado de ese proceso de clarificación y purificación. En ella se ponen los valores fundamentales de la vida familiar bajo la especial protección de Dios: el respeto reverencial a los padres y el cuidado de los ancianos, la inviolabilidad del matrimonio, la defensa de la vida humana nacida del matrimonio, la propiedad como base de la vida familiar y el trato veraz de unos con otros, sin el cual ninguna comunidad puede perdurar.

Estos mandatos desarrollan la regla de oro, conocida en todas las culturas en una u otra forma, que exige no hacer a otro lo que uno no desea que le hagan a él mismo; o hacerle al otro todo lo que uno desea que le hagan a él. El Sermón del Monte confirma la regla de oro (Mt 7,12; Lc 6,31). Esta regla vale como resumen de lo que enseñan la ley y los profetas (Mt 7,12; 22,40; Lc 6,31) y como el derecho natural entendido en el sentido original[3]. Los Santos Padres estaban convencidos de que los mandamientos del Decálogo coinciden con la conciencia moral común a todos los seres humanos.

De este modo, con el Decálogo se ha dado a la humanidad una especie de brújula para el camino, que Jesús confirmó expresamente (Mt 19,18s). Esta brújula pone en nuestras manos el criterio para juzgar relaciones que están en contradicción con la dignidad del ser humano: poligamia, matrimonio forzado, violencia en el matrimonio y en la familia, machismo, discriminación de la mujer, prostitución, así como para la crítica de las condiciones económicas, las relaciones laborales, salariales y de vivienda contrarias a la familia. La Biblia, por tanto, no entiende los mandamientos como carga y como limitación de la libertad; pretenden ser mojones en el camino hacia una vida feliz. No se pueden imponer a nadie, pero, con buenas razones, se pueden ofrecer a todos como camino hacia la felicidad.

3. Sentido y modelo bíblico de la familia

El Evangelio, que es siempre el mismo, se nos presenta en la Biblia inmerso en la cultura de entonces, la cual, a su vez, estuvo sometida a grandes cambios desde tiempos inmemoriales, pasando por la época de los patriarcas, el antiguo Israel, hasta el temprano judaísmo. Por eso, de afirmaciones bíblicas singulares no se puede deducir, de modo fundamentalista, un orden concreto vinculante para hoy. Sin embargo, no sin fundamento el canon veterotestamentario anticipa en los dos primeros capítulos del Génesis, en forma en cierto modo programática, el plan originario de la creación de Dios. También estos dos capítulos contienen de modo diferente tradiciones antiquísimas

de la humanidad que, a la luz de la fe en Yahvé, fueron interpretadas críticamente y profundizadas. De este modo, de ellas se deriva algo así como un modelo y sentido vinculante, en el que se nos presenta el plan de Dios sobre la familia.

La afirmación fundamental reza: «Y creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó» (Gn 1,27). El ser humano, en su dualidad de sexo, es creación de Dios: buena; más aún, muy buena. Aquí no hay ni pizca de aversión al cuerpo o menosprecio de la sexualidad, como por desgracia sucede en muchas tradiciones eclesiales posteriores. Aquí tampoco hay ningún lugar para la discriminación de la mujer. Según la Biblia, varón y mujer, como imagen de Dios, tienen la misma dignidad. Pero varón y mujer no son simplemente iguales. Tanto su igual dignidad como su diferencia tienen su fundamento en la creación. Ni nadie se las ha dado, ni ellos se las dan a sí mismos. Uno no llega a hacerse varón o mujer por la cultura de turno. Ser-varón y ser-mujer tienen su fundamento ontológico en la creación.

La igual dignidad de su diversidad fundamenta entre ambos la atracción que cantan los mitos y los grandes poemas de la humanidad, como el veterotestamentario Cantar de los Cantares. Artificiales igualaciones ideológicas destruyen el amor erótico. La Biblia entiende ese amor como el hacerse «una sola carne», es decir, una comunidad de vida que incluye sexo, eros, así como amistad humana (Gn 2,24). El ser humano no es creado por Dios como individuo aislado. «No está bien que el hombre esté solo. Voy a hacerle el auxiliar adecuado (es decir, una compañera)» (2,18). Por eso, Adán saluda a la mujer con una entusiasta exclamación de bienvenida (2,23). Varón y hembra son creados el uno para el otro y son dados por Dios como regalo del uno para el otro. Deben complementarse y apoyarse mutuamente, encontrar placer y gozo el uno en el otro. Varón y mujer son creados para el amor, y en eso consiste ser imagen de Dios, que es amor (1 Jn 4,8).

El amor entre varón y mujer no gira en torno a sí mismo: se trasciende y tiene que hacerse fecundo en los hijos nacidos de su amor (Gn 1,28). El amor entre varón y mujer y la transmisión de la vida forman un todo. Esto vale no solo para el acto de la procreación. El primer nacimiento se prolonga en el nacimiento segundo, social y cultural, en la iniciación a la vida y mediante la transmisión de los valores de la vida. Para ello, los hijos necesitan el espacio protector y la seguridad afectiva en el amor de los padres; a la inversa, los hijos fortalecen y enriquecen el lazo de amor entre los vínculos de los padres.

De este modo, la fecundidad no es para la Biblia una realidad únicamente biológica. Los hijos son fruto de la bendición de Dios. Dios da a la responsabilidad de varón y mujer lo más valioso que puede dar: la vida humana. Les es lícito decidir responsablemente sobre el número y ritmo del nacimiento de los hijos. Esto deben hacerlo con responsabilidad ante Dios y con respeto a la dignidad y al bien del compañero, con responsabilidad para con el bien de los hijos, con responsabilidad para con el futuro de la sociedad y con respeto reverencial a la naturaleza del ser humano. De

aquí no se deduce ninguna casuística, pero sí un modelo y un sentido vinculante, cuya realización concreta está confiada a la responsabilidad del varón y de la mujer. A ellos está confiada la responsabilidad por el futuro de la humanidad. Sin familia no hay futuro alguno, sino un envejecimiento de la sociedad –un peligro al que están expuestas las sociedades occidentales–. Para la Biblia, los hijos no son un lastre, sino una riqueza, un gozo y una bendición.

Todavía en un segundo sentido, el amor entre varón y mujer se proyecta fuera y más allá de sí. No es un sentimentalismo que gira en torno a sí mismo. A ellos conjuntamente se les confía la tierra (Gn 1,28). Las palabras empleadas en este pasaje –«someter», «dominar»– no se pueden entender en el sentido de una sumisión violenta y de una explotación. El segundo relato de la Creación habla de «guardar y cultivar» (Gn 2,15), y con ello significa el cometido cultural de cultivar y cuidar la tierra como un jardín. Varón y mujer deben ser pastores del mundo y configurarlo como un mundo de vida digna del ser humano. Esto es, al mismo tiempo, una misión política. Porque la familia, como célula básica y célula vital, es escuela de humanidad y de virtudes sociales necesarias para la vida y para el desarrollo de la sociedad[4]. En este orden, la familia es anterior al Estado y es titular de derechos propios frente a él. Los derechos de la familia, enumerados en la Carta de la Familia, tienen su fundamento en el orden de la Creación[5]. El Estado no puede inmiscuirse en esos derechos; más bien, debe protegerlos y fomentarlos según sus posibilidades.

Finalmente, el amor humano es, como imagen de Dios, algo grande y bello, pero no es en sí mismo divino. Si un miembro idolatra al otro y espera de él que le proporcione el cielo en la tierra, necesariamente le está exigiendo algo superior a sus fuerzas; en ese momento, el otro no puede menos de defraudarle. Por estas desmedidas expectativas fracasan muchos matrimonios. La comunidad de vida de varón y mujer, junto con sus hijos, solo puede ser feliz si se concibe como un don que se proyecta por encima y fuera de sí mismo. Así es como la creación del ser humano desemboca en el séptimo día de la creación, en la fiesta del sábado. El ser humano no es creado como animal de carga, sino para el sábado. El sábado, como día libre para Dios, debe ser también un día libre para la fiesta y la celebración común: un día de tiempo libre, del uno con el otro, del uno para el otro (cf. Ex 20,8-10; Dt 5,12-14). La familia debe ser lugar de fiesta y de celebración y de gozo común, cosa que sigue siendo hoy para muchas personas.

4. Bendición y promesa de Dios para la familia

Lo dicho hasta aquí constituye un cuadro ideal de la familia, pero no es simplemente la realidad. Esto lo sabe también la Biblia. Por eso, a los dos primeros capítulos del Génesis sigue el tercero, que narra la expulsión de la realidad matrimonial paradisíaca.

La alienación, el distanciamiento del ser humano respecto de Dios, tiene como consecuencia la alienación dentro del ser humano y entre los humanos. La primera

alienación se produce entre el varón y la mujer. Se avergüenzan el uno del otro (Gn 3,10s). La vergüenza muestra que la armonía original de cuerpo y espíritu se ha destruido, y que varón y mujer se han alejado el uno del otro. La atracción ha degenerado en pasión del uno por el otro y en dominio del varón sobre la mujer (3,16). Se llega a la violencia, los celos, la discordia en el matrimonio y en la familia. La Biblia habla de infidelidad en la pareja. Esta infidelidad se adentra hasta en el árbol genealógico de Jesús (Mt 1,5s). También Jesús tuvo antepasados que no eran «de buena cuna» y que uno preferiría más bien ocultar y silenciar. La Biblia es, en este punto, completamente realista, completamente honesta.

La segunda alienación atañe a las mujeres y a las madres. A partir de ahora tendrán que dar a luz a sus hijos con apreturas y con dolor (Gn 3,16), y demasiado a menudo sacarlos adelante en medio de todo tipo de sinsabores. ¡Cuántas madres lloran y se lamentan por sus hijos...! El distanciamiento, la alienación, atañe también al varón y a su relación con la naturaleza. La tierra no es un bello jardín: produce espinas y cardos, es rebelde y resistente, el trabajo es penoso y duro. El varón tiene que acometer el trabajo con pena y sudor de su frente (3,19). A esto se añaden el distanciamiento y los conflictos en la familia misma, la envidia, las peleas, las guerras y hasta el fratricidio entre hermanos (Gn 4,1-16)

Finalmente, ahí está la alienación más radical: la muerte (Gn 3,19; cf. Rom 5,12) y todos los poderes de la muerte, que en el mundo se desencadenan con furia y traen desgracia, estragos y destrucción. Traen también a la familia dolor y pena, por ejemplo, cuando las madres están junto al cadáver de su hijo o cuando un miembro de la pareja matrimonial tiene que despedirse del otro, lo cual trae como consecuencia muchas veces, para personas ya mayores, dolorosos años de soledad.

El realismo bíblico enseña que lo que hoy lamentamos no es exclusivo de hoy; en el fondo, siempre fue así. No nos es lícito caer en la tentación de romantizar el pasado y luego considerar el presente como pura historia de decadencia. La alabanza de los viejos tiempos pasados y las quejas sobre la generación joven existen desde que existe una generación mayor. Con todo, al final, en la Biblia vence la esperanza sobre el lamento. Dios, al expulsar al ser humano del paraíso, le ha dado una esperanza para el camino: de su descendencia saldrá el salvador (Gn 3,15).

El Salvador, según la convicción cristiana, ha venido con Jesucristo. Él ha entrado en una historia familiar y creció en la familia de Nazaret (Lc 2,51s). Al comienzo de su vida pública participó en la celebración de las bodas de Caná y obró su primer signo (Jn 2,1-12). Con esto puso toda su actividad bajo el signo de una boda y del gozo nupcial. Al final, la Biblia concluye con la visión escatológica de las bodas del Cordero (Ap 19,7.9). Matrimonio y familia se convierten, de este modo, en signos de la esperanza escatológica. En la celebración terrestre de las bodas se anticipa, por así decirlo, la celebración de las bodas escatológicas. Por eso se puede y se debe celebrar con todo esplendor y regocijo.

Una afirmación fundamental de Jesús sobre el matrimonio y la familia la tenemos en la conocida sentencia sobre el divorcio (Mt 19,3-9; Mc 10,2-12; Lc 16,18). Jesús se remonta a la voluntad originaria de Dios: «Lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre». Los discípulos se asustan ante esta afirmación. Se les antoja un ataque inaudito a la idea del matrimonio en el mundo circundante y una exigencia inmisericorde. «Si esa es la condición del marido con la mujer, más vale no casarse». Jesús confirma indirectamente lo llamativo de la exigencia. Esa fidelidad incondicional tiene que ser «dada» al ser humano; es un don de la gracia. Presupone la transformación de la dureza de corazón (Mt 19,8) en el corazón nuevo, compasivo, que prometió el profeta (Ez 36,26s).

No es lícito, pues, interpretar la palabra de Jesús como ley inflexible. Esto lo muestran también las diversas versiones que interpretan estas palabras en el contexto judeocristiano o en el cristiano-pagano, respectivamente. Hay que entenderlo en el contexto integral del mensaje de Jesús sobre el Reino de Dios como mensaje de gracia, de amor y de compasión[6]. La alianza que los casados establecen está sellada y apoyada por la alianza de Dios. La promesa de la alianza y fidelidad de Dios sustrae la alianza humana a la arbitrariedad humana, le confiere estabilidad y consistencia. Es aliento y fuente constante de energía para, en medio de las vicisitudes de la vida, mantener la fidelidad mutua.

Pablo se hace eco del mensaje de Jesús y habla de un matrimonio «en el Señor». Ese «en el Señor» abarca, como muestran las «tablas domésticas» (Col 3,18–4,1; Ef 5,21-6,9; 1 Pe 2,18–3,7), la vida entera de la familia, la relación de marido y mujer, de padres e hijos, de libres y esclavos que viven en la casa. Las tablas domésticas asumen el orden doméstico patriarcal de entonces; ahora bien, «en el Señor» convierte la sumisión unilateral de la mujer bajo el varón en una mutua relación de amor, que debe impregnar también el resto de relaciones familiares. Estos son ejemplos de la fuerza de la fe cristiana para modificar y crear normas.

La carta a los Efesios da un paso más. Asume la metáfora veterotestamentaria de la alianza matrimonial como caracterización de la alianza de Dios con su Pueblo. En Cristo ha encontrado esa alianza su cumplimiento y consumación. De este modo, la alianza de varón y mujer se convierte ahora en símbolo real de la alianza de Dios con los seres humanos, que ha llegado a su cumplimiento en Cristo Jesús. Lo que desde el comienzo del mundo era una realidad de la creación «buena» de Dios se convierte ahora en signo que hace presente el misterio de Cristo y de la Iglesia (Ef 5,32). El concilio de Trento vio en esta afirmación la sacramentalidad del matrimonio[7]. La teología reciente busca profundizar en clave trinitaria esta fundamentación cristológica y entiende la familia como representación simbólico-real del misterio de la comunidad trinitaria de Padre, Hijo y Espíritu Santo.

La idea del matrimonio-sacramento da fundamento a una diferencia con la idea del matrimonio de las iglesias protestantes. Sin embargo, la coincidencia es mayor que la

diferencia. Porque, si bien el matrimonio, en perspectiva protestante, es un estado civil, la celebración del matrimonio va unida a un acto de bendición eclesial. Se le califica como un estado divino y sagrado[8]. Solo jurídicamente es el matrimonio un asunto civil, bajo la competencia de la autoridad civil, no de la eclesiástica. Esto, en una sociedad impregnada de cristianismo, podría parecer posible, pero en una sociedad secularizada conduce a adaptaciones espiritualmente problemáticas y, con ello y contra la intención originaria, no precisamente a la diferenciación, sino a la mezcolanza del ámbito espiritual y del civil y, en la práctica, a una muy acentuada secularización del matrimonio. La introducción por el concilio de Trento[9] de una forma canónica propia de celebración del matrimonio se ha mostrado, por el contrario, como la iniciativa más clarividente, más apta para conservar y proteger la dimensión espiritual del matrimonio.

Como sacramento, el matrimonio no es ninguna magnitud estática. Necesita, como la Iglesia misma, renovación continua, tanto jurídica como espiritualmente. Las normas jurídicas tienen que ser examinadas continuamente para ver si y de qué modo pueden conservar y proteger pastoralmente, de la mejor manera posible, la esencia espiritual. Espiritualmente, todo matrimonio está bajo la ley del proceso y de la gradualidad, del crecimiento continuamente renovado y profundizado en el misterio de Cristo[10]. Tiene que recorrer de continuo el camino de la conversión, de la renovación y de la maduración. Es preciso ejercitar una y otra vez la tolerancia, el perdón y la paciencia; reservar tiempo siempre el uno para el otro; constantemente son necesarias muestras de cariño, de estima, de ternura, de agradecimiento y de amor. Es preciso celebrar las fiestas conjuntamente. La oración en común, el sacramento de la penitencia y la celebración común de la eucaristía son ayudas para consolidar y renovar cada vez más el vínculo del matrimonio. Es algo muy hermoso encontrarse con parejas ya mayores que, a pesar de su avanzada edad, están enamoradas de una forma madura. Esto es signo de un vivir humano salvado, humana y espiritualmente maduro.

5. Proyecto de cara al futuro: la familia como Iglesia doméstica

No solo las parejas individuales y las familias singulares están en camino. También la Iglesia ha recorrido ya en la historia actual un camino en la comprensión del matrimonio y de la familia y tiene que volver a recorrerlo hoy con los casados y con las familias. En este contexto, no podemos adentrarnos en esa historia cargada de vicisitudes. Solo vamos a hacer una referencia al cambio de rasante que significa el concilio Vaticano II. En la alta Edad Media, la Iglesia se apropió, con algunas modificaciones, de la idea del matrimonio del derecho romano y entendió el matrimonio como un contrato que se realiza mediante el consentimiento de los contrayentes. Esta idea contractual ha determinado el pensamiento de la Edad Moderna y el derecho civil matrimonial.

El concilio Vaticano II significó un viraje. Entendió el matrimonio como comunidad de vida y de amor, y la celebración del matrimonio como una alianza en la

que los novios se dan y reciben mutuamente[11]. Declaraciones eclesiásticas más recientes han desarrollado ulteriormente esta perspectiva bíblica personalista[12]. El derecho canónico posconciliar la ha asumido, pero en muchas disposiciones singulares ha permanecido presa de la teoría heredada[13]. Se precisa, pues, ulterior discusión, clarificación, reforma.

La discusión se ha centrado, sobre todo, en el problema de los divorciados que se han vuelto a casar. Este es, sin duda, un apremiante problema pastoral sobre el que se han escrito ya bibliotecas enteras y en el que aquí no vamos a entrar de nuevo[14]. En verdad, sería una fatal falta de visión considerar el problema de la admisión a los sacramentos de los divorciados vueltos a casar como un problema aislado. Este problema es parte del todo de una pastoral renovada sobre matrimonio y familia. Ya al comienzo se dejó claro que hay muchos otros problemas, y esencialmente más fundamentales, que todavía están en discusión y esperan una respuesta adecuada.

Importa sobremanera que, en cuestiones de sexualidad, matrimonio y familia, la Iglesia recupere de nuevo la capacidad de comunicación y salga del estancamiento en un mutismo resignado o en una actitud puramente a la defensiva frente a la situación presente. El problema fundamental es cómo puede la Iglesia ayudar pastoralmente a las personas a encontrar la felicidad y la realización de su vida. De esto forma parte el uso responsable y gratificante del don de la sexualidad, regalado y confiado al ser humano por el Creador. La sexualidad debe salir de la estrechez y soledad de un individualismo centrado en sí mismo y poner rumbo tanto al *Tú* de otra persona como al *Nosotros* de la comunidad humana. Aislar la sexualidad de tales relaciones y lazos de alcance humano universal y reducirla a sexo no ha conducido a la tan cacareada liberación, sino a su banalización y comercialización. La muerte del amor erótico y la senescencia de nuestra sociedad occidental son la consecuencia. Matrimonio y familia son el último nido de resistencia contra un economicismo y una tecnificación de la vida gélidamente calculadores y que todo lo engullen. Por eso, nos asiste toda la razón para comprometernos, según nuestras fuerzas, en favor del matrimonio y de la familia y, sobre todo, para acompañar y animar a los jóvenes en este camino.

Con solo buenas palabras es poco lo que se puede conseguir. A la vista del endurecimiento para el matrimonio y la familia de las condiciones tanto económicas como moral-espirituales, es preciso ofrecer caminos concretos. Ya Cristo nos mostró la dirección de este camino. Dice que todo cristiano, casado o soltero, abandonado por su pareja o educado de niño o de joven sin contacto con la propia familia, nunca está solo o perdido. Tiene hogar en una nueva familia de hermanos y hermanas (Mt 12,48-50; 19,27-29). Con esto quedan puestos los cimientos de la comunidad de discípulos y, con ello, de la Iglesia como nueva familia, y de la familia como iglesia doméstica.

En la antigüedad, junto al padre de familia, la esposa y los hijos, muchas veces formaban también parte de la casa parientes alojados en ella, los esclavos, a veces también amigos o huéspedes. En este contexto tenemos que entender, cuando oímos

hablar de la comunidad primitiva, que los primeros cristianos se reunían en las casas (Hch 2,26; 5,42). Constantemente se habla de la conversión de casas enteras (Hch 11,14; 16,15.31.33). En Pablo, la Iglesia estaba organizada por casas, es decir, por iglesias domésticas (Rom 16,5; 1 Cor 16,19; Col 4,15; Flm 2). Las casas eran para Pablo punto de apoyo y de arranque en sus viajes misioneros; eran centros de fundación y sillares de las comunidades locales; eran lugares de oración, de enseñanza catequética, de fraternidad cristiana y de hospitalidad para los cristianos que iban de viaje. De ese modo, la Iglesia en las iglesias domésticas debía ser una casa abierta para todos: en ella debían encontrarse todos como en su propia casa y poder sentirse como en una familia.

En la historia posterior, las iglesias domésticas desempeñaron siempre un importante papel. Sobre todo en situaciones de minoría, diáspora o persecución, se convirtieron para la iglesia en cuestión de vida o muerte. El concilio Vaticano II recuperó la idea. Sus escasas citas se han convertido, en documentos posconciliares, en capítulos exhaustivos[15]. En América Latina, África, Asia (Filipinas, India, Corea, entre otras), Iglesias domésticas en forma de Comunidades de base (*Basic Christian Communities*) o Pequeñas Comunidades cristianas (*Small Christian Communities*) se han convertido en fórmula de éxito pastoral[16].

En la civilización occidental, en la que las antiguas estructuras populares eclesiales se muestran cada vez menos consistentes, los espacios pastorales se hacen mayores, los cristianos caen con frecuencia en la situación de minorías culturales, y las iglesias domésticas pueden convertirse en piedras sillares para una Iglesia con posibilidad de futuro. Es evidente que hoy no podemos reproducir simplemente las iglesias domésticas de la Iglesia primitiva. Necesitamos familias ampliadas de nuevo cuño. Para que las pequeñas familias puedan sobrevivir en la situación actual, tienen que estar insertas en una estructura familiar que abarque generaciones, donde sobre todo las abuelas y los abuelos desempeñan un papel importante; en círculos interfamiliares de vecinos y amigos donde los hijos, en ausencia de sus padres, hallen acogida y donde personas mayores que viven solas, personas divorciadas y todos cuantos corren en solitario con la educación encuentren un cierto clima familiar. Comunidades apostólicas y religiosas son con frecuencia el espacio y la atmósfera espiritual para comunidades familiares. Otras iniciativas para la formación de iglesias domésticas se encuentran en los grupos de oración, de Biblia, de catequesis, grupos ecuménicos y otros.

Las iglesias domésticas son *ecclesiola in ecclesia*, iglesias en miniatura dentro de la gran Iglesia. Hacen presente a la Iglesia local en medio de la vida. Porque donde dos o tres están reunidos en el nombre de Cristo, allí está él en medio de ellos (Mt 18,20). En virtud del Bautismo y de la Confirmación, las comunidades domésticas son pueblo mesiánico de Dios. Participan del ministerio sacerdotal, profético y real (1 Pe 2,8; cf. Ap 1,6; 5,10). Gracias al Espíritu Santo, poseen el *sensus fidei*, el sentido de la fe, un sexto sentido intuitivo para la fe y para una praxis de vida ajustada al Evangelio. De este modo, no son únicamente objeto, sino sujeto de la pastoral familiar. Sobre todo con su ejemplo, pueden ayudar a la Iglesia a penetrar con más profundidad en la Palabra de

Dios y aplicarla más plenamente en la vida[17]. Ya que el Espíritu Santo ha sido dado a la Iglesia en su conjunto, no deben aislarse, al modo de una secta, de la *communio* mayor de la Iglesia. Este «principio católico» protege a la Iglesia de la disgregación en iglesias libres, singulares y autónomas. Mediante tal unidad en la pluralidad, la Iglesia es verdaderamente signo sacramental de la unidad en el mundo.

En concreto, las iglesias domésticas, compartiendo la Biblia, sacan de la palabra de Dios luz y fuerza para su vida cotidiana. A la vista de la ruptura en la transmisión de la fe a la próxima generación, ellas tienen la importante tarea catequética de llevar a niños, jóvenes y mayores al gozo de la fe[18]. En sus deseos personales y en los deseos del mundo, rezan juntos. La eucaristía dominical deben celebrarla conjuntamente con toda la comunidad, como fuente y culmen de toda la vida cristiana[19]. En el círculo familiar celebran el Día del Señor como día de ocio, de alegría y de comunidad, así como los tiempos del año litúrgico, con sus ricos usos y costumbres. Son espacios de una espiritualidad de la comunidad, en la que se acogen unos a otros en espíritu de amor, de perdón y de reconciliación; en la que, a diario, los domingos y los días festivos, se comparte gozos y penas, preocupaciones, necesidades y duelo, alegría y felicidad humana,

Las familias, como Iglesias domésticas, están llamadas de modo especial a transmitir la fe en su medio respectivo. A ellas les compete una propia misión profética y misional. Su testimonio es, sobre todo, el testimonio de vida, por el que pueden actuar en el mundo a modo de levadura (Mt 13,33). Así como Cristo ha venido para anunciar la Buena Noticia a los pobres (Lc 4,18; Mt 11,5) y ha llamado bienaventurados a los pobres y a los que sufren, a los pequeños y a los niños (Mt 5,3s; 11,25; Lc 6,20s), así también ha enviado a sus discípulos a anunciar el evangelio a los pobres (Lc 7,22). Por lo cual, a las Iglesias domésticas no les es lícito ser comunidades elitistas y excluyentes. Tienen que abrirse a los que sufren necesidad de cualquier clase que sea, a los sencillos y a la gente humilde. Deben saber que el Reino de Dios pertenece a los niños (Mc 10,14; cf. EG 197-201).

Las familias necesitan a la Iglesia, y la Iglesia necesita a las familias para estar presente en medio de la vida y en los ámbitos de la vida moderna. Sin las iglesias domésticas, la Iglesia está alejada de la realidad concreta de la vida. Solo mediante las familias puede la Iglesia hallarse en su elemento allí donde la gente está en el suyo. La idea de la Iglesia como iglesia doméstica es, por lo mismo, fundamental para el futuro de la Iglesia y para la nueva evangelización. Las familias son los primeros y mejores mensajeros del Evangelio de la familia. Ellas son el camino de la Iglesia hacia el futuro.

---

1. En lo que sigue, tomo muchas cosas de WALTER KASPER, «Zur Theologie der christlichen Ehe» (1997), en *Die Liturgie der Kirche* (WKGS 10), Freiburg i. Br. 2010, 453-519 (trad. esp.: *Teología del matrimonio cristiano*, Sal Terrae, Santander 2014); ID. *Das Evangelium von der Familie*, Freiburg i. Br. 2014 (trad. esp.: *El evangelio de la familia*, Sal Terrae, Santander 2014).

2. Si la diferencia entre sexo –la sexualidad biológica– y género –su traducción sociocultural– se convierte en una igualdad fundamental y en una arbitrariedad de configuración hétero-, homo- o trans-sexual de la sexualidad, esto significa recaer en un dualismo neognóstico alma-cuerpo que ignora la unidad alma-cuerpo del ser humano y la dignidad de la sexualidad corporal: más aún, representa un nuevo desprecio del cuerpo. Sobre la no-discriminación y el respeto a la orientación homosexual, cf. *Catecismo de la Iglesia católica* nn. 2.357-2.359. Sobre todo el conjunto: KARL LEHMAN, «Theologie und Genderfragen», en *Zuversicht aus dem Glauben*, Freiburg i. Br. 2006, 63-77.

3. Esta definición del derecho natural en el sentido de la «regla de oro» se encuentra en el *Decretum Gratiani* (D.1 d.a.c.1), que fue normativo para la tradición iusnaturalista de la Edad Media, la primera Modernidad y el viejo protestantismo. El derecho natural se convirtió en un código detallista solo con la Ilustración y con la filosofía neoescolástica, que depende de la Ilustración más de lo que ella fue consciente.

4. Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, 47, 52; JUAN PABLO II, Carta apostólica *Familiaris consortio* (1981) 44.

5. Cf. *Familiaris consortio* 46*;* cf. también la *Carta de los derechos de la familia*, del Consejo Pontificio para la Familia (1983), y el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia del Consejo Pontificio Iustitia et Pax* (2004), 209-254.

6. Cf. las versiones en los sinópticos, las cláusulas sobre el adulterio (Mt 5,32 y 19,9) y el posterior, así denominado «privilegio paulino», sobre la base de 1 Cor 7,12-16. Instructivo, tanto exegéticamente como efectiva e históricamente, ULRICH LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, en EKK, T. 1/1, 260-279, y T. 1/3, 89-112.

7. Cf. DH 1799.

8. LUTERO, *Gran Catecismo*, en BSELK 612; cf. 259. Que el acto de la bendición no se califique de sacramento depende de una definición diferente del concepto de sacramento: un problema que aparece también en el caso de los otros sacramentos y que básicamente debe ser solventado ecuménicamente.

9. Cf. DH 1813-1816.

10. *Familiaris consortio* 9; 34.

11. Constitución Pastoral sobre «La Iglesia en el mundo actual» *Gaudium et spes*, 48.

12. PABLO VI, Encíclica *Humanae Vitae* (1968): es el primer documento doctrinal que desarrolla una idea personalista del matrimonio. Juan Pablo II abordó el tema en la Carta Apostólica *Familiaris consortio* «Sobre la familia en mundo de hoy» (1981) y dirigió una extensa carta a las familias para el Año de la Familia 1994. El papa Francisco ha convocado un sínodo para los años 2014/2015 con el tema «Los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización». En la carta apostólica *Evangelii gaudium* (2013) se contienen muchas afirmaciones importantes sobre la pastoral de la familia, sobre todo 66.

13. CIC, can. 1055, en el § 1 habla, en el sentido del Concilio, de «alianza matrimonial»; sin embargo, ya en el § 2 habla nuevamente de «contrato matrimonial», un concepto que el Concilio evitó conscientemente.

14. De conjunto: EBERHARD SCHOCKENHOF, *Chancen der Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheiraten Geschiedenen*, Freiburg i. Br 2011; una ayuda de gran sabiduría espiritual y pastoral, en la línea de S. Alfonso de Ligorio, es el librito de BERNHARD HÄRING, *Zur Pastoral bei Scheidung und Wierderverheiratung. Ein Plädoyer*, Freiburg i. Br. 1990. Una excelente visión de conjunto sobre las discusiones más antiguas, KARL LEHMANN, *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1977, 274-308. Mis análisis en *Das Evangelium von der Familie* (cf. nota 1), 54-67, han suscitado una gran discusión, en parte polémica, en la que aquí no podemos entrar. Equilibrado: BERTRAM STUBENRAUCH, «Wiederverheiratete Geschiedene und die Sakramente»: *StdZ* 232 (2014) 346s; ANDREA GRILLO, *Indissolubile? Contributo al debatito sui divorziati risposati*, Assisi 2014.

15. Constitución dogmática *Lumen gentium* 11; PABLO VI, Carta apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975), 58, 71; JUAN PABLO II, Carta apostólica *Familiaris consortio* (1981), 21; 49-64; Encíclica *Redemptoris missio* (1990), 51; *Catecismo de la Iglesia católica*, 1.655-1.658; FRANCISCO, Encíclica *Lumen fidei* 52s.

16. K. KRÄMER – K. VELLGUTH (EDS.), *Kleine christliche Gemeinschaften. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche*, Freiburg i. Br. 2012; T. KNIEPS-PORT LE ROI(ED.), *The Household of God and Local Households. Revisiting the Domestic Church*, Leuven 2013. Informaciones sobre la importancia fundamental histórica, jurídico-canónica y teológico-pastoral en el arte, «Hauskirche», en *LThK*^{3} 4, 1.217-1.219.

17. Francisco, Carta Apostolica *Evangelii gaudium*.

18. Cf. detalladamente Juan Pablo II, Carta Apostólica *Catechesi tradendae* (1979) 68.

19. Un problema, al que aquí solo podemos aludir, se crea para los matrimonios y familias de diversa confesión, que no pueden participar plenamente en común en la eucaristía. En este problema hay una urgente necesidad de respuestas pastorales, responsables y con sensibilidad familiar desde la fe.

CAPÍTULO 10:

«¡No te despreocupes de tus parientes!» (Is 58,7).

Reflexiones desde la perspectiva de la Iglesia católica sobre la fundamental importancia de la familia.

REINHARD MARX

1. «¡No te despreocupes de tus parientes!»

«Así dice el Señor: ¡comparte tu pan con el hambriento, hospeda a los pobres sin techo, viste al que veas desnudo y no te despreocupes de tus parientes! Entonces brillará tu luz como la aurora, tus heridas sanarán rápidamente» (Is 58,7). Una cita del profeta Isaías; y ahí, en medio de las exhortaciones morales para ser personas mejores y construir una sociedad mejor, leemos: «¡No te despreocupes de tus parientes!». También esto es familia desde el punto de vista bíblico; quizá algo distinto de aquello a lo que estamos acostumbrados. Aquí no se entona a todo trance un encendido himno a la familia, no se encomia su belleza. Se hace palpable una experiencia que pertenece asimismo a la familia: la familia es fatigosa, una carga a la que uno quizá se sustraería con gusto. A buen seguro, todos conocemos tales situaciones familiares, en las que uno podría pasar perfectamente sin la «querida parentela» y en las que la comunidad de destino que es la familia se revela más como destino que como comunidad. Pero cabalmente sobre el trasfondo de tales experiencias, el profeta se aferra al requerimiento: «¡No te despreocupes de tus parientes! Entonces brillará tu luz como la aurora...». Así pues, tiene un valor propio ser solícito con la familia y la parentela, un valor que se encuentra más allá de la momentánea sensación de bienestar y del inmediato interés personal. Cabría objetar, por supuesto, que el profeta dirige estas palabras a una sociedad considerablemente premoderna, en la que la inserción en la familia y el clan todavía tenía una importancia muy distinta de cara al bienestar e incluso la supervivencia de la persona que la que posee en la actualidad. Quien no se contente con traducir libremente la exhortación del profeta, por ejemplo como: «¡Haz algo por tu familia!», sino que más allá de ello opine que esta exhortación también tiene actualidad y validez hoy, deberá explicar de qué modo quiere justificar esa posición. ¿Qué papel desempeña la familia en la sociedad del siglo XXI? ¿Qué significa para el individuo, qué significa para la sociedad en su conjunto, qué significa también para la Iglesia? Por último, ¿por qué sigue siendo hoy correcto no sustraerse al servicio a la familia? De todo ello trataremos en lo que sigue. Pero antes de ocuparnos de estos interrogantes, es conveniente realizar

algunas observaciones sobre el modo en que aquí miraremos a la familia y sobre qué concepto de familia se presupone en consecuencia.

2. ¿Qué mirada a la familia?

La familia nunca es abstracta, siempre es concreta. Cuando se habla de la familia, cada cual lleva consigo sus propias experiencias, del todo concretas, como trasfondo de comprensión. Esto hay que tenerlo en cuenta cuando se aborda el tema de la familia. De lo contrario, enseguida se suscita la impresión de que lo dicho pasa de largo ante la realidad vital de la familia y no es más que una acumulación de malas experiencias personales o de frases idealistas. Pero, por otra parte, no es suficiente con describir, por muy rigurosamente que se haga desde el punto de vista de las ciencias sociales, lo que se desarrolla en la vida diaria del presente, sin dirigir la mirada a lo que la familia puede o incluso debería ser. Las reflexiones sobre la familia no pueden, por consiguiente, circunscribirse a una perspectiva descriptiva; han de adoptar también una perspectiva normativo-prescriptiva. Esta debe desplegarse en permanente referencia a la perspectiva descriptiva, pero es necesario designarla también inequívocamente como normativa. De lo contrario, las ideas normativas se cuelan, por así decir, de rondón y, por ende, de forma no reflexionada, aunque solo sea en el sentido de un «tal como es, así debe ser también». Pero con la manera en que son las cosas no pudo darse por satisfecho el profeta citado al inicio de estas reflexiones, como tampoco podría darse por satisfecha cualquier otra persona que deseara un desarrollo y un despliegue a mejor. Así pues, la mirada a la familia solo será multidimensional cuando se incorporen tanto el aspecto descriptivo –«lo que la familia es en concreto»– como el normativo-prescriptivo: «Lo que la familia puede ser». En este punto habrá que preguntarse críticamente: ¿de dónde procede entonces esa perspectiva normativo-prescriptiva? A este respecto encontrarán escasa resonancia las argumentaciones que se limiten a remitir sin explicaciones adicionales al «significado de la familia desde el punto de vista del derecho natural» o a la «esencia de la familia». La cuestión de si tiene sentido –y en caso de respuesta afirmativa, cuál– un modelo de fundamentación iusnaturalista requeriría un debate específico que no podemos abordar aquí. Pero bajo el concepto de una «ecología humana» (papa Benedicto XVI) recientemente ha adquirido nuevo predicamento una perspectiva muy cercana al derecho natural.

Circunscribámonos en este lugar a argumentar partiendo de valores empíricos de larga duración que se han reunido para formar un ideal de matrimonio y familia y que nos proporcionan información sobre qué condiciones de vida favorecen el éxito de la pareja y la paternidad y maternidad. En su exégesis de la Sagrada Escritura y en su tradición, la Iglesia conserva tales valores empíricos de larga duración y se los ofrece a los hombres de hoy como contrapunto crítico a lo que concretamente se vive en el matrimonio y la familia. Este ideal tiene relevancia también más allá del círculo de los católicos píos, en la medida en que pretende aconsejar a las personas en la búsqueda de

la vida buena. En la perspectiva de la sociedad en conjunto representa una contribución al discurso normativo, que, si bien no puede poseer carácter vinculante para todos, la prudencia nos pide que valoremos y tengamos en cuenta. Por último, conviene no dejar a un lado sin más aquello que ya se ha acreditado, sino ponderar si no sería recomendable o incluso necesario conservarlo, a fin de fomentar el desarrollo social en vez de desarraigarlo. Tampoco es sensato aferrarse a lo tradicional por sí mismo o por un mero conservadurismo, ni la más reciente moda social es siempre de inmediato y automáticamente la más propiciadora de futuro y la que mayor número de nuevas perspectivas abre. En este sentido, hay que tomarse en serio los retos a los que actualmente se enfrenta la familia y buscar vías de solución que estén a la altura de los tiempos, sin descuidar en ello la perspectiva crítica sobre el presente asociada a los ideales históricamente conformados. Desde aquí debe plantearse también la pregunta de si no debería adaptarse la sociedad actual a la familia y a sus estructuras fundamentales ya acreditadas en vez de que siempre tenga que ser a la inversa.

3. ¿Qué ideal de familia?

Primero debería explicarse todavía un poco más, trascendiendo la definición de *familia fundada sobre el matrimonio*, aquello a lo que antes se ha aludido con el término *ideal*. El punto de partida de esta noción es la idea de que la sexualidad se cuenta entre las dimensiones fundamentales –los llamados existenciales– del ser humano. En consecuencia, afecta no solo al lado corpóreo-biológico, sino que siempre tiene también algo que ver con la persona. Pero puesto que el hombre es un ser relacional, un ser que necesita a los demás para poder existir, también su sexualidad se halla asociada con el aspecto de la relación personal. La sexualidad está así sujeta siempre a la exigencia de ser símbolo, expresión y medio de una relación personal de amor entre un tú y un yo. Voluntariedad, igualdad de derechos, exclusividad y respeto mutuo a la dignidad de la persona se encuentran, por eso, inseparablemente vinculados con esta pretensión. Si la sexualidad no está a la altura de la exigencia de ser expresión de amor sincero, la «caída en la intrascendencia» (P. Ricoeur) es inevitable. El amor entre el varón y la mujer se desarrolla siempre en la tensa relación entre el deseo erótico y el afecto cariñoso y solícito. El placer, la cercanía afectiva y la fecundidad, la complacencia en el otro y la generación de nueva vida tienen aquí conjuntamente su lugar en la vida. En ello, el amor no se agota en la magia del instante, sino que pide espontáneamente durar. Un «te amo» que brota del corazón no se compadece en último término con limitación temporal alguna. Tiende indefectiblemente el arco entre «fidelidad y traición» (G. Marcel). Los amantes, una vez que se han dicho por primera vez «te quiero», no podrán por menos de enfrentarse a esa tensión. De ahí que el amor precise también de la promesa, de la firme garantía: «Permaneceré a tu lado». La solemne formulación de esta garantía ante Dios y ante los hombres acontece en la celebración nupcial. En ella, los amantes se dicen uno a otro, no en secreto sino en voz alta y clara, que quieren aferrarse a su amor en los días

buenos y en los malos, en la salud y la enfermedad, hasta que la muerte los separe. La alianza que con esta promesa sellan como alianza para la vida se encuentra en la intersección entre la privacidad íntima de la vida amorosa en pareja, por un lado, y la integración socio-institucional, por otro. Por eso, esta relación sumamente personal e íntima es reconocida, protegida y fomentada simultáneamente con toda la formalidad jurídico-estatal. La comunidad estatal debe este respeto al matrimonio, pues el matrimonio no es fundado por el Estado, sino que precede a este.

El ideal cristiano parte de que para las personas es bueno comprometerse en una decisión libre y proponerse juntas una meta elevada y ambiciosa. Pero al mismo tiempo parte de que esta alianza crea el ámbito protegido idóneo para el nacimiento y la crianza de niños. Allí donde los amantes, como cónyuges, se prometen fidelidad y cumplen con toda sinceridad de corazón esta promesa, allí puede arraigar también la confianza primigenia (*Urvertrauen*) de los hijos y puede ser compartida la responsabilidad en lo relativo a la buena crianza de esos niños.

Pero un aspecto importante de este ideal es la dinámica de desarrollo personal. Según esto, el matrimonio no se reduce al momento de las nupcias ni tampoco son entendidos matrimonio y familia como algo estático. De ahí que no baste con contraer matrimonio, fundar una familia y dejar que las cosas sigan su curso. Se trata de comprometerse sin cesar y cultivar la relación conyugal de pareja, pero también el resto de relaciones familiares. De nuevo resuenan aquí en nuestros oídos las palabras del profeta: «¡No te despreocupes de tus parientes!». Sin embargo, de antemano está claro que todos cometemos también errores en lo concerniente al matrimonio y la familia, que las cosas se tuercen y se desarrollan indebidamente, que las personas nos tratamos mal unas a otras. De ahí que sea tan importante salir de nuevo una y otra vez al encuentro del otro, buscar caminos que nos pongan en comunicación, cuestionarnos críticamente a nosotros mismos. Pero justamente para eso sirve un ideal. Es también indispensable perdonarse mutuamente, permitir nuevos comienzos, percibir los desarrollos que tienen lugar en los demás, dejar espacio para ellos y, sin embargo, permanecer espiritualmente próximos y en contacto y comunicación.

El objetivo es desarrollarse conjuntamente y madurar gracias a la relación con el otro. Se trata sin duda de un elevado ideal, del que muchos dirán sin tardanza que es demasiado bonito para ser verdad y e incluso imposible de llevar a la práctica. ¿Por qué se aferra entonces la Iglesia con tan gran porfía a semejante modelo? ¿No es un caso de desarrollada negación de la realidad? A ello hay que contraponer la ya evocada tesis de que es bueno para el ser humano esforzarse por el matrimonio y la familia. Pero esto hay que explicarlo por lo que respecta tanto a la persona individual como a la sociedad en su conjunto.

4. El matrimonio y la familia para el individuo

En tiempos premodernos nadie se preguntaba si era bueno para el individuo vivir en una familia. Para la mayoría de las personas era una necesidad de supervivencia, ya solo por la razón de que el individuo no estaba en condiciones de sostener un *oîkos*, un hogar que funcionara adecuadamente. En todo caso, uno podía sustituir la comunidad familiar por otras formas de comunidad, como, por ejemplo, la vida monástica. Aunque estas estaban más extendidas que en la actualidad, no dejaban de ser formas especiales, mientras que lo normal era la vida en el consorcio familiar. Solo la sociedad moderna, con una elevada división del trabajo, posibilita que numerosas personas vivan solas y mantengan un hogar unipersonal. Si se hace abstracción de los muy diversos motivos que llevan a las personas a vivir solas, también los solteros tienen, en cualquier caso, una familia de origen. En su familia de origen, las personas nacen, crecen, viven las primeras y fundamentales experiencias de ser aceptados, experimentan religación y, a partir de esa seguridad, desarrollan la capacidad de salir al entorno, asimilar nuevas impresiones y conquistar el mundo para sí. Para un recién nacido, la familia significa casi todo y solo muy lentamente, paso a paso, los niños se van desligando del seno de su familia de origen. Cuando falta la familia, es muy difícil sustituirla para los niños. Pero cuando la familia funciona, ya sea solo en cierta medida, su aportación va mucho más allá, inagotablemente más allá del mero cuidado corporal, empezando por la cariñosa solicitud hasta la impronta y la cultura religiosa, pasando por la educación y el fomento de capacidades emocionales y cognitivas. Para el niño, la familia es un «recurso» infinito de primer rango; y sigue siéndolo luego para el adulto. En cierto modo, todo el sistema de prestaciones sociales existentes en las sociedades europeas modernas puede considerarse resultado del esfuerzo de compensar o al menos atenuar la imponderable falta de vínculos familiares. Este es un logro que ha de valorarse grandemente y que contribuye de manera esencial a la humanización de la sociedad. Sin embargo, hay que ser conscientes de que esto, de hecho, representa tan solo la mitigación de una carencia y de que, visto todo en conjunto, la vida sin lazos familiares no constituye ni mucho menos una alternativa mejor. Hay que quedarse con la idea de que la importancia de la familia para el individuo es muy evidente y tiene un valor difícil de sobrestimar. ¡Agradecidos han de estar todos aquellos a quienes les ha sido regalada una amorosa familia de origen!

Bastante menos evidente es la importancia de fundar uno su propia familia. Si la familia de origen es tan importante, entonces –podría pensarse– debería ser asimismo lo más natural del mundo transmitir este bien inestimable a la siguiente generación. Que esto no es un automatismo lo experimentamos hoy de un modo muy peculiar. Se da la situación en apariencia paradójica de que hoy una abrumadora mayoría de los jóvenes desea fundar antes o después una familia propia, pero en una considerable parte de ellos este deseo no se realiza en los años subsiguientes del modo en que les habría gustado. Se debate mucho sobre las razones de este desarrollo y parece que es consecuencia de una red de factores bastante inabarcable. La duración y complejidad de la educación, el comienzo de la vida profesional y la consolidación económica y social desempeñan aquí, a no dudarlo, un relevante papel, al igual que las perspectivas poco claras en lo que atañe a la conciliación de vida laboral y familiar, sobre todo para las mujeres, las elevadas

expectativas por lo que hace a la calidad de la vida familiar, la incertidumbre sobre el propio futuro y la dificultad de decidir cuál es el momento adecuado para fundar una familia, pero también ya el problema de encontrar el compañero o la compañera adecuada para un futuro familiar en común. A buen seguro podrían mencionarse aún algunas razones más. Lo que al final queda es el hecho de que numerosas personas no pueden ver cumplido un deseo que representaría una gran oportunidad en sus vidas. Las experiencias que una persona vive al convertirse en padre o madre no son existencialmente indispensables. Si lo fueran, eso conllevaría que todo aquel y toda aquella que no tenga esa suerte no podría en último término encontrar sentido a su vida. No obstante, tales experiencias son significativas, existencialmente conmovedoras y profundamente transformadoras de la vida. Fomentan la conciencia de responsabilidad, hacen manifiesto el sentido de la vida, destruyen supuestas nociones de orden, a menudo demasiado opresivas. Por supuesto, también cuestan esfuerzo, fuerza vital y nervios. Sobre todo, proporcionan una profunda impresión de qué significa que la vida es cada día de nuevo un regalo. Pero también una relación lograda con hijos e hijas adultos representa un inestimable enriquecimiento de la vida. En una época en que la esperanza de vida ha crecido enormemente se redescubre asimismo la especificidad de la relación entre abuelos y nietos. La convivencia familiar de las generaciones contiene tesoros vitales que reclaman ser conservados. Desde luego, tampoco aquí sale todo bien; también en este terreno se cometen errores y se experimentan límites. Pero no aprovechar esta oportunidad de la vida supone de antemano una importante renuncia, que debe ser bien reflexionada y sopesada. Quien descarta esta posibilidad a la ligera no se presta un buen servicio a sí mismo. Sobre este trasfondo se perfila como tarea importante animar a los adultos jóvenes a que funden su propia familia y configurar las condiciones marco de la sociedad de modo tal que realmente puedan atreverse a hacerlo sin miedo a quedar al final como perdedores, desfavorecidos o marginados. Una sociedad que dificulta a sus adultos jóvenes la fundación de su propia familia y la paternidad y la maternidad les priva de una perspectiva vital de capital importancia.

Aún menos evidente que la importancia de la familia para el individuo resulta la importancia del matrimonio para él (o ella). ¿Por qué es bueno vincular la vida en pareja y la paternidad y la maternidad con esta institución tradicional, lastrada por el nimbo de lo burgués y amenazada en gran medida por el fracaso? Las reflexiones sobre el ideal han anticipado ya lo que cabe decir a este respecto. También aquí tiene validez lo dicho anteriormente: en cuanto institución de sostenimiento, el matrimonio ha perdido su importancia. Hoy ya nadie necesita casarse para asegurar la existencia o mantener la posición social. Pero en realidad eso tampoco es el núcleo de lo que significa el matrimonio, por lo que este aspecto resulta de hecho prescindible. ¿Qué hace entonces que el matrimonio resulte todavía atrayente? El matrimonio encaja con un amor vivido en serio y puede fortalecer a este decisiva y duraderamente. En el matrimonio, los amantes se prometen mutuamente no desatender este amor, sino alimentar su ardor, a fin de que el fuego entre ellos no se extinga. Esto lo hacen en voz alta y clara, tendiendo así en medio de un mundo de inseguridades y de cambios cada vez más acelerados una

senda de fiabilidad, tanto para el otro como para uno mismo. Inmersos en una red de transformaciones biográficas nunca antes imaginable entretejen un común hilo conductor. Con ello establecen al mismo tiempo una sólida alianza, que abre el espacio protector y acogedor en el que pueden ser vividos los ámbitos vitales de la sexualidad, la fecundidad y la paternidad y maternidad, delicados, vulnerables y, por eso mismo, necesitados de protección.

El matrimonio en perspectiva cristiana tiene, por último, un aspecto más, del todo determinante. En el matrimonio, el amor es situado también –y no en último término– en el horizonte de Dios. Esto no es un añadido pío, sino que posee relevancia existencial. Precisamente porque se da una ética de la relación tan elevada, puede presentarse con facilidad el peligro de un notorio exceso de autoexigencia, máxime si la relación está rodeada de un aura de romanticismo. Quien pretende ofrecer a la persona querida el cielo en la tierra y espera de él o de ella la satisfacción de todos sus anhelos y esperanzas fracasa ineluctablemente a causa de las duras realidades. Ni los reiterados intentos con nuevas parejas ni la cínica negación de la capacidad de amar del ser humano en sí ofrecen realmente una salida a esa situación. Aliviadora y útil es, en cambio, la actitud fundamental de la fe, que hace todo lo humanamente posible, pero espera de Dios la salvación y la realización últimas. Esta actitud fundamental se expresa concretamente en la concepción católica del matrimonio como sacramento, como signo eficaz del amor divino.

No se trata de encomiar el matrimonio como si fuera un «artículo invendible». Pero en estas breves alusiones puede reconocerse ya qué gran potencial tiene el matrimonio y hasta qué punto merece la pena reflexionar seriamente sobre la aventura del matrimonio en vez de precipitarse en rechazarla.

5. El matrimonio y la familia para la sociedad

La sociedad en conjunto gana con el matrimonio y la familia al menos tanto como los individuos. Esta ganancia que la sociedad extrae de la familia comienza por la reproducción biológica, sin la que no existiría el sucederse de las generaciones, pero no termina ahí, ni mucho menos. Las familias no solo dan a luz a las futuras «personas de provecho para la sociedad», sino que además las crían, educan, forman y acompañan en su camino hacia la vida. Otras instituciones de acompañamiento, educación y formación no pueden desempeñar a este respecto sino un papel complementario y edificar sobre los cimientos tendidos en la familia. Allí donde falta una familia, la sociedad debe realizar un esfuerzo considerable para compensar esa ausencia. Las tentativas de hacer que la familia resulte prescindible en este sentido para la sociedad nunca han tenido éxito en la historia de la humanidad. Por supuesto, es una cuestión de ponderación decidir cuánto se deja en este terreno a las familias mismas y cuánto reclama para sí el conjunto de la sociedad. Las circunstancias externas, las constricciones objetivas, las mentalidades y las

costumbres arraigadas desempeñan en ello un importante papel. El aspecto de la justicia de oportunidades siempre será aquí un motivo de peso para no dejar sola a la familia en esta tarea. Una sociedad en la que las oportunidades de futuro de los jóvenes dependen únicamente de la familia de origen genera grandes desigualdades. Pero quien, por otro lado, piensa que el Estado puede hacer mucho mejor y más profesionalmente todo lo que lleva a cabo la familia se engaña por lo que respecta a la importancia de la familia y sobrecarga con exigencias excesivas las instituciones estatales y la acción del Estado. La intervención estatal en la esfera de la familia tiene siempre el carácter de una medida de urgencia y la acción del Estado en este ámbito no deja de ser un intento de manipular algo con instrumentos inadecuados. La única perspectiva razonable que se abre es reflexionar y actuar en común. Lo más importante tiene que ser fomentar, respaldar y complementar a las familias en las tareas que les son propias, mantenerlas en contacto y diálogo tanto con otras familias como con instituciones formativas. En vez de reemplazar a las familias, se trata de procurar en la medida de lo posible que puedan desarrollarse bien como las primeras instituciones educativas y formativas, y que sus potenciales y recursos sean aprovechados. Aquí no hay lugar para una política de tutelaje que intente imponer un control lo más férreo posible y dirigir a las familias de la forma más precisa posible a un ideal muy concreto de configuración de la vida familiar. En su vida diaria, las familias tienen que conjugar muchísimas exigencias, expectativas, necesidades, constricciones, urgencias y deseos. A fin de lograrlo, necesitan disponer de un cierto margen de maniobra para poder abordar de este o aquel modo una determinada situación. Si todo está estipulado de antemano, la familia pierde enseguida el rumbo.

Pero la relevancia de la familia desde el punto de vista social no se agota, ni mucho menos, en su papel de institución de «reproducción», educación y formación. Ya se ha puesto anteriormente de relieve que la familia sigue siendo importante también para los adultos. La idea equivalente desde la perspectiva social es que, como microestructura a la vez que como aglutinante social, la familia se revela del todo indispensable. La noción de que una sociedad puede estar formada por individuos sumamente móviles y flexibles que de manera provisional se acoplan cual nave espacial aquí, allá o donde sea, para poco después trasladarse a otro lugar es falsa de medio a medio. Las personas necesitan estar religadas; así se explica que, justo en una sociedad tan sumamente compleja, móvil y flexible como la nuestra, se incremente de modo especial la importancia de los contrapesos para estas fuerzas centrífugas. Precisamente cuando mucho está en flujo en la sociedad, la familia, como punto de anclaje y estable vía de integración de los individuos, resulta en extremo importante para garantizar la estabilidad global y propiciar el positivo desarrollo adicional de nuestra sociedad. En este sentido, hay que prestar atención a –y tomar en consideración– que la familia, pese a todo su volumen y su dinamismo propio, no se opone a –ni obstaculiza– un cambio social para bien; antes bien, lo refuerza y le confiere también durabilidad.

Desde este ángulo resulta apropiada también una mirada a la relevancia social del matrimonio. En ocasiones parece como si la sociedad y también el Estado debieran

mantener una posición neutral ante el matrimonio, para no limitar indebidamente la libre decisión del individuo. El matrimonio es considerado entonces gustosamente como un asunto privado, que, por tanto, tampoco debería tener consecuencias fiscales. De lo contrario, se argumenta, otras formas de vida resultarían perjudicadas y discriminadas. ¿Puede darle de verdad igual a la sociedad que sus miembros tomen o no decisiones de tan profundas consecuencias individuales como contraer matrimonio? Por lo que concierne a la estabilidad de los vínculos microsociales en una sociedad, cabalmente al matrimonio le corresponde una muy considerable importancia. Que dos personas se vinculen entre sí, asuman responsabilidad la una por la otra, se apoyen mutuamente, estén abiertas a procrear y además se prometan todo esto de forma firme y solemne, y por todo lo que es sagrado para ellas, no puede ser sino de considerable beneficio para el desarrollo positivo de una sociedad. Así pues, verdaderamente existen buenas razones para promover el matrimonio, razones que no tienen lo más mínimo que ver con un mero aferramiento a las convenciones tradicionales. En este sentido, el matrimonio es minusvalorado con demasiada frecuencia. El papel central que tiene en la sociedad solo se evidencia cuando se considera lo que matrimonios y familias realizan en el ámbito del cuidado de cónyuges, progenitores y otros familiares. También en este ámbito sería inevitable la sobrecarga de las instituciones sociales y estatales si se pretendiera reemplazar o redefinir a los matrimonios y familias.

6. El matrimonio y la familia para la Iglesia

Especial consideración merece en este contexto la relevancia del matrimonio y de la familia para la Iglesia. Ya se ha llamado la atención sobre la privilegiada condición de la familia como ámbito de transmisión de la fe. Sin embargo, la primera impronta religiosa que los niños reciben en la familia no puede reducirse a lo intelectivo, como si se tratara de una instrucción catequética. La familia es el ámbito en el que el niño desarrolla la confianza primigenia (*Urvertrauen*), vive las primeras y fundamentales experiencias configuradoras, formula sus primeras preguntas por el sentido de la existencia; y por regla general, la familia sigue siendo durante toda la vida el ámbito de la ilimitada aceptación y ligazón personal. Además, la familia es el ámbito en el que se ejercitan la praxis de la fe y los rituales religiosos de la vida diaria, como, por ejemplo, la oración y la bendición. En ella se celebran las fiestas cristianas, incluso después de la infancia. Pero también interrogantes que se plantean con experiencias asociadas a la enfermedad, el sufrimiento, la muerte y el duelo tienen su lugar de manera muy especial en la familia. Así, entre la familia y la religión existe toda una plétora de relaciones, lo que hace de la familia un interlocutor de primer orden para la Iglesia. En esta perspectiva, la fe se despliega en el concurso de familia e Iglesia.

Sin embargo, cuando hay que hablar de asuntos religiosos, hoy los padres y las madres se sienten de hecho a menudo sobrepasados. Les gustaría ofrecer a sus hijos, que crecen en una sociedad compleja y plural, orientaciones fundamentales para el camino,

pero con bastante frecuencia ellos mismos se sienten inseguros en el terreno de la orientación religiosa, por lo que suelen callar al respecto o confían en que este aspecto de la educación sea asumido con mayor intensidad por instituciones que respaldan a la familia, como guarderías y escuelas, así como por la parroquia. A tal respecto sería deseable un diálogo más profundo con padres y madres, en el que se sondeara de qué modo pueden integrarse aquí los potenciales de la familia.

Estas reflexiones generales sobre familia e Iglesia son claramente completadas y profundizadas una vez más cuando se considera la relación entre matrimonio e Iglesia. Para la Iglesia católica, el matrimonio es un sacramento. Esto significa, por una parte, que ella reconoce al matrimonio un rango teológico especial y que cree y atestigua que en el matrimonio se hace presente de manera eficaz la gracia divina. Pero también comporta, por otra parte, que la Iglesia se sabe a sí misma hondamente asociada con el matrimonio. Los cónyuges cristianos viven en afectuosa vinculación mutua aquello que constituye el encargo y la vida de la Iglesia como un todo: ser signo de la amorosa presencia de Dios entre los seres humanos. Allí donde un matrimonio cristiano se esfuerza por lograr que su relación sea armoniosa; allí donde los cónyuges, atravesando las inclemencias de la vida, se encuentran sin cesar con amor y cariño, allí no solo irradian como pareja algo profundamente alentador desde el punto de vista humano, sino que también la Iglesia, la entera comunidad de los creyentes, a la que ellos pertenecen y en la que están integrados, deviene un poco más «sal de la tierra» y «una ciudad sobre el monte» cuya luz no permanece escondida. Así se hace patente lo que significa que los sacramentos sean las realizaciones vitales de la Iglesia. Es obvio que la Iglesia, por eso, guarda una relación muy especial con el matrimonio. Para ella debe ser un objetivo fundamental que el matrimonio sea protegido, cuidado, honrado, pero sobre todo vivido. Así y todo, tampoco el matrimonio cristiano sacramental tiene asegurado el éxito de antemano. Tanto más importante debe ser para la Iglesia, pues, abogar por condiciones marco que propicien ese éxito.

El matrimonio y la familia no son para la Iglesia estructuras sociales arbitrarias. Tampoco son costumbres a las que se ha tomado cariño y de las que cuesta separarse. Son parte de la Iglesia y al mismo tiempo un indispensable contrapunto a ella. En cierto modo, pertenecen al *depositum fidei*, al depósito de la fe

7. Perspectivas

En esta reflexión de tipo panorámico –que, por consiguiente, a menudo ha tenido que mantenerse en un plano general– se ha evidenciado inequívocamente que el matrimonio y la familia tienen una importancia capital tanto para el individuo como para la sociedad en su conjunto. Al menos dos consecuencias fundamentales que se derivan de estas constataciones deben ser mencionadas aquí:

Bienes tan elevados e irrenunciables como la familia y el matrimonio merecen todos nuestros esfuerzos en aras de su protección y promoción. Los problemas, aspectos críticos, amenazas y dificultades que el matrimonio y la familia viven en las sociedades del siglo XXI son numerosos y se mencionan con tanta frecuencia en los debates que no es necesario repetirlos aquí. Sin embargo, a la vista de las funciones sustentadoras del matrimonio y la familia en el edificio de la convivencia humana, la solución de estos problemas no puede consistir en buscar otras estructuras por entero distintas. No hace tanto tiempo que en numerosas publicaciones de ciencias sociales se hablaba de la inminente muerte de la familia –demasiado apresuradamente, como luego se demostró–. Declarar hoy el matrimonio modelo descatalogado es, al menos, igual de precipitado. También –y en especial– a la vista de los problemas y fenómenos de crisis que rodean al matrimonio y la familia se precisa más bien un proceso de reflexión de toda la sociedad sobre qué se puede hacer a largo plazo en múltiples planos con vistas a favorecer la estabilización del matrimonio y la familia. En ello hay que tener especialmente en cuenta que el matrimonio y la familia son considerados de facto como realidades autónomas con su propia dinámica y sus propias realizaciones vitales. El hecho de que el matrimonio y la familia aporten tanto a la sociedad lleva no pocas veces a que otros actores sociales seleccionen las contribuciones de la familia que les son útiles a ellos e intenten instrumentalizar a la familia bajo ese aspecto. Pero, se quiera o no, la familia no solo existe como mediadora laboral para el mercado de trabajo, como consumidora con incrementadas necesidades o como compensación de tiempo libre para trabajadores y trabajadoras estresados. Es necesario más bien un debate sincero sobre qué es lo que las familias realmente necesitan para sí y es evidente que tal debate no puede realizarse al margen de las familias mismas.

Pero la segunda consecuencia que se desprende de las reflexiones precedentes reza: en la medida en que a la familia y también al matrimonio les corresponde esta relevancia especial que acabamos de esbozar, los anuncios de crisis, los cantos fúnebres y, sobre todo, los escenarios apocalípticos de decadencia son demasiado miopes y pesimistas, porque no tienen en cuenta hasta qué punto las personas anhelan justo aquello que el matrimonio y la familia, cuando funcionan bien, ofrecen. Ello no significa, por supuesto, que sea posible cerrar los ojos ante los problemas. Ni tampoco que se pueda abandonar al matrimonio y a la familia tranquilamente a su suerte. Los cónyuges y las familias necesitan reconocimiento y enérgico respaldo. Pero de la familia aún cabe esperar, a no dudarlo, algo de resistencia, longevidad y capacidad de adaptación a realidades sociales transformadas. Por eso, el matrimonio y la familia conservarán esencialmente su importancia. Sobre tal confianza es posible seguir construyendo siempre que apoyemos y fortalezcamos a las familias.

CAPÍTULO 11:

La Sagrada Familia.

Modelo y fuente de energía católica
de la familia cristiana como Iglesia doméstica.

KURT KOCH

EN el tiempo de Navidad, entre la fiesta del nacimiento de Jesucristo y la de Santa María, Madre de Dios, el primero de año, se celebra en la Iglesia católica la fiesta de la Sagrada Familia. Esta fiesta se introdujo principalmente en el siglo XVII, se extendió con fuerza en el XIX, en el año 1921 fue incluida en el calendario litúrgico y, con la reforma de la liturgia después del concilio Vaticano II, se situó en el domingo entre Navidad y Año Nuevo.

Ya esta colocación litúrgica en la vida de la Iglesia expresa una dimensión central del misterio de la Navidad: que Cristo, el Hijo unigénito de Dios, se ha hecho hombre no en un sentido abstracto, sino de forma totalmente concreta, como hijo en una familia humana. En el relato lucano de la infancia, esta dimensión se destaca en un hecho: los primeros testigos del nacimiento de Jesús, es decir, los pastores, encontraron en el portal de Belén no solo al niño Jesús, sino al recién nacido juntamente con su madre y con su padre: «Fueron aprisa y encontraron a María, a José y al niño acostado en el pesebre» (Lc 2,16). Pablo expresó la misma dimensión con una insuperable concisión: «Cuando se cumplió el plazo, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley» (Gal 4,4). El Hijo de Dios quiso hacerse hombre de forma tan concreta que decidió nacer y crecer en una familia humana. Naciendo Dios mismo en él, en el seno de una familia, fue como quiso revelarse a los hombres, con lo que la pertenencia de Jesucristo a una familia humana forma parte permanente de la concreción de la encarnación de Dios. Por el hecho de que el Hijo de Dios nació en el seno de una familia humana, la Sagrada Familia se convirtió en modelo de la familia humana, y esta, en icono de Dios mismo, sobre todo del misterio del Dios trino[1]. Este hecho suscita la pregunta por la importancia de la Sagrada Familia para la vida de la familia cristiana hoy y por su mensaje para la familia en general.

1. El problema de la familia como problema del ser humano

Cuando el papa Benedicto XV, en el año 1921, incluyó la fiesta de la Sagrada Familia en el calendario litúrgico de la Iglesia, quiso poner ante los ojos, en la crisis por la que entonces pasaba la familia, un «maravilloso ejemplo», como reza la oración del día de

esta fiesta. Esta definición del sentido de la fiesta no ha perdido nada de su actualidad en la situación presente, en la que la crisis de la familia se ha hecho aún más radical y manifiesta. Ya el concilio Vaticano II, en su Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy *Gaudium et spes*, en la que se abordaron los problemas, entonces actuales y candentes, de las personas y de la comunidad humana, dedicó su atención en primer lugar a «promover la dignidad del matrimonio y de la familia»[2]. En este hecho se puede percibir «una inspiración profética a la vista de las grandes dificultades que en los últimos tiempos han pesado sobre la institución familiar»[3]. Este desafío prioritario, que forma parte del legado permanente del concilio Vaticano II, ha sufrido en el entretiempo una dramática agudización ulterior, por cuanto la institución de la familia está expuesta hoy a múltiples cuestionamientos, que van desde su menosprecio en el discurso público de la sociedad, pasando por el desdén a su identidad y derechos, hasta la identificación consciente y jurídicamente legitimada de otras formas de convivencia humana con la familia en su sentido humano y cristiano.

Dado que, según la concepción cristiana, la institución familiar se basa en la institución del matrimonio entre un varón y una mujer, que se sella para toda la vida y que se caracteriza por la fidelidad y la indisolubilidad, hay que abordar la crisis actual del matrimonio y la familia desde la raíz. El problema más hondo habrá que verlo, sin lugar a dudas, en la creciente y extendida incapacidad de las personas para tomar decisiones vinculantes y definitivas: incapacidad que tiene una inmediata relación con la situación de la mentalidad moderna. Ya las ciencias históricas muestran el cambio constante de todo lo humano y rechazan la idea de lo permanente. Las ciencias humanas, sobre todo la psicología y la sociología, incitan a las personas a desentenderse de lo definitivo y a considerar la vida humana como una corriente continua de decisiones que se van sucediendo unas a otras. La teoría de la evolución diluye plenamente la estabilidad del mundo en procesos que se repiten, y considera al ser humano como una pura y simple etapa en la historia del devenir. En esta situación de la mentalidad moderna, a la que el papa Francisco califica atinadamente con el nombre de «cultura de lo provisional», las decisiones vinculantes y la fidelidad apenas si cuentan ya entre los valores primarios, porque cada vez más las personas se han vuelto tan refractarias a las relaciones como ávidas de ellas. Esta actitud se puede reconocer ya en que se ha hecho muy inusual hablar de «mi cónyuge»; se prefiere hablar de «mi pareja» o «mi actual pareja». Con esto se plantea, de forma conscientemente aguda, la pregunta decisiva para la salud de la persona y el bienestar de la comunidad humana: ¿qué tipo de persona responde a la definición de ser humano? ¿Es el Playboy que huye de un encuentro fugaz a otro y en ese trasiego no tiene tiempo alguno para establecer realmente una relación con un tú concreto y único? ¿O es más bien aquella persona que mantiene el *sí* dado una vez a un varón/mujer concreto, camina hacia delante juntamente con él/ella, y en ese *sí* no sucumbe nunca al anquilosamiento sino que, cada vez con mayor hondura, aprende a entregarse libremente al tú y, en ese proceso, a hacerse libre a sí misma?

En este contexto se plantea también el problema de la actitud actual hacia el hijo, porque el matrimonio llega a ser familia a través del hijo. Dado que, según la concepción cristiana, el amor matrimonial entre mujer y varón no puede recluirse ni girar en torno a sí mismo, sino que se sobrepasa a sí mismo mediante los hijos y por causa de ellos, el amor entre varón y mujer y la transmisión de la vida forman un todo indisoluble. Con los hijos, a los padres se les confía responsabilidad sobre el futuro, de tal manera que el futuro de la humanidad pasa en gran medida por la familia: «Sin la familia no hay futuro, sino envejecimiento de la sociedad, un peligro evidente para las sociedades occidentales»[4]. Este proceso tiene lugar hoy porque las parejas, sobre todo en Europa, apenas si quieren ya tener hijos. El motivo más radical de que para muchas personas aparezca ya como apenas asumible la aventura del hijo, hay que buscarlo en que, para esas personas, el futuro se ha vuelto tan inseguro que se les formula la pregunta angustiada: cómo puede uno lanzar nueva vida a un futuro que se percibe como desconocido. Porque las personas solo pueden transmitir con responsabilidad vida humana cuando pueden transmitir no solo vida biológica sino también, y de manera especial, vida en un sentido integral: dicho con precisión, cuando se puede transmitir un sentido que aguante incluso en las crisis de la vida y una esperanza que sea más fuerte que todas las incógnitas del futuro. Por esta razón, las personas solo transmitirán la vida y solo la confiarán a un futuro incierto si profundizan nuevamente en el misterio de la vida y, en ese proceso, reconocen que el único capital seguro de cara el futuro es el mismo ser humano.

Desde esta perspectiva se comprende que el problema de la familia es, en realidad, el problema del ser humano mismo y que el actual cuestionamiento de la institución familiar representa también un ataque a la idea cristiana del ser humano, como ya diagnosticó en la década de 1980 el entonces cardenal Joseph Ratzinger: «La lucha por el ser humano se libra hoy en gran medida como lucha a favor o en contra de la familia»[5]. En la actitud frente a la familia sale a luz, no en último lugar, el modo como el ser humano se entiende a sí mismo. Porque la decisión a favor de la familia contiene un mensaje inequívoco: que la fidelidad conyugal entre dos personas y la consiguiente entrega en el amor y la transmisión de la vida no representan ninguna amenaza o mengua de la libertad humana sino su auténtica realización. Si la posibilidad más alta de la libertad humana consiste en la capacidad de tomar decisiones definitivas, solo es capaz de llegar a ser auténticamente libre aquella persona que puede ser también fiel, y solo puede ser realmente fiel quien es él mismo libre. Porque la fidelidad es el precio que hay que pagar por la libertad; y la libertad es el precio que gana la fidelidad. Este estilo de vida, de una fidelidad libre y de una libertad fiel, puede verlo realizado el cristiano en la Sagrada Familia como en su modelo prototípico; y para ese estilo de vida es ella un «ejemplo maravilloso».

2. Realidad creada y misterio de salvación

Con la referencia a la Sagrada Familia no se pretende de ninguna manera afirmar que matrimonio y familia sean realidades exclusivamente cristianas y, por consiguiente, solo realizables en la fe. Son, más bien, instituciones originarias de la humanidad y pertenecen primero y básicamente al orden de la creación. Esto lo muestra con claridad inequívoca el mismo Jesús cuando, en disputa con los fariseos sobre la posibilidad del divorcio y sobre la autorización prevista por Moisés para extender acta de repudio, se remonta a momentos previos a la fijación histórica del derecho en Israel y remite a la creación misma: «Al principio no era así. Os digo que quien repudia a su mujer –si no es en caso de concubinato– y se casa con otra, comete adulterio» (Mt 19,9). Con su recurso al «principio» expresa Jesús inequívocamente que matrimonio y familia tienen su fundamento ya en la creación querida por Dios.

La relación conyugal entre mujer y varón, según el relato sacerdotal de la creación, es tan fundamental que incluso es incorporada a una definición teológica de la esencia de lo humano: «Y creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; varón y mujer los creó» (Gn 1,27). En este sentido radical, no existe «*el*» ser humano; el ser humano existe, más bien, solo como varón y mujer, y la diferenciación sexual forma parte de la definición de lo humano según al orden de la creación. Solo en la referencia mutua del uno al otro y en el vínculo del uno con el otro halla el ser humano la definición de su sentido y es imagen de Dios. Que el ser humano no ha sido creado precisamente como ser singular, lo profundiza el relato yahvista de la creación con la expresión, llena de misericordia, de Yahvé a Adán: «No está bien que el hombre esté solo; voy a hacerle el auxiliar adecuado» (Gn 2,18).

En esta realidad básica natural de matrimonio y familia se funda el que, en la Sagrada Escritura, la relación entre mujer y varón pudiera llegar a servir, a su vez, de símbolo de la alianza de Dios con la humanidad y modelo de su amor y fidelidad. La unión matrimonial entre varón y mujer es la representación visible de aquellas bodas que Dios celebra con su humanidad y con toda su creación. Es, por decirlo así, como la «gramática» del orden de la creación, con cuya ayuda se pueden expresar en palabras, de forma inteligible al ser humano, el amor y la fidelidad de Dios. Por eso, ya en el Antiguo Testamento, la fidelidad conyugal sirve de imagen de la fidelidad de Dios en su alianza y, al contrario, el adulterio es visto como signo y resultado de la infidelidad del ser humano respecto de Dios.

Lo que ya está contenido en el sentido del matrimonio y de la familia, tal como se deriva del orden de la creación, halla su última significatividad solo con la inserción del orden de la creación en el orden de la salvación a través del acontecimiento Cristo: orden en el que el matrimonio queda asumido en el nuevo ser «en Cristo», que tiene su fundamento en el bautismo y, por tanto, es realizado «en el Señor» (1 Cor 7,39)[6]. En la Carta a los Efesios, principalmente, el orden natural veterotestamentario del matrimonio es referido al misterio de la relación de Jesucristo con su Iglesia. Primero recoge la afirmación veterotestamentaria –«por eso abandona un hombre a su padre y a su madre, se une a su mujer y los dos se hacen una sola carne»– y luego la entiende como profecía

cristológica y la relee a la luz de la fe cristiana: «Este es un misterio profundo; yo lo aplico a Cristo y a la Iglesia» (Ef 5,31-32). En este misterio, la Carta a los Efesios descubre el sentido oculto de la cita tomada del veterotestamentario Libro del Génesis, y percibe el matrimonio mismo como un «misterio». Dado que la palabra «misterio» –en griego, «mystḗrion»– significa, en la tradición bíblica, la eterna voluntad salvífica de Dios, que históricamente se ha hecho realidad de manera definitiva en Jesucristo, se expresa de ese modo que la mutua entrega de mujer y varón no es solo la imagen de la entrega de la vida de Jesucristo a su Iglesia sino, también y sobre todo, el signo sacramental que hace presente el amor y la fidelidad de Dios, que se nos han dado gratuitamente en Jesucristo de una manera inigualable.

Lo que desde el «principio» del mundo ha sido una realidad de la creación buena hecha por Dios, a saber, la alianza matrimonial de mujer y varón, en el Nuevo Testamento se convierte en sacramento de la alianza de Dios con los hombres, que ha llegado a su perfección en Jesucristo y, por lo mismo, se convierte en signo que hace presente el misterio de Cristo y de la Iglesia. Según esto, la visión neotestamentaria del matrimonio y la familia contiene un nuevo mensaje «que hace del cometido del principio una posibilidad de presente en la fe y le inserta en el contexto de la fe, de tal manera que el matrimonio puede elevarse al orden de la fe, o de otra manera: adquiere su orden y sentido en cuanto vivido en la fe y a partir de esa fe»[7].

3. Familia natural y gran familia de Dios

Con esto ha quedado claro que matrimonio/familia e Iglesia guardan una relación inmediata entre sí. Porque desde la visión cristológica del matrimonio y la familia en la Carta a los Efesios, solo hay un pequeño paso, por un lado, para entender la vida de la Iglesia como cortada por el patrón de la vida familiar y la Iglesia misma como familia[8] y, por otro, para percibir la familia como la célula básica de la Iglesia y como «Iglesia doméstica»[9]. Como el cristiano individual pertenece por el nacimiento a una familia natural y por el bautismo a la gran familia de Dios y como, en consecuencia, nacimiento y nuevo nacimiento en el bautismo forman una unidad, así para la fe cristiana también la familia natural y la gran familia de Dios forman un todo. Porque, por una parte, la familia singular cristiana –llamada por Dios a ser comunidad de amor– es la célula básica más pequeña de la Iglesia, que en el lenguaje de la tradición es calificada de «Iglesia doméstica». Pero, por otra parte, la familia cristiana singular solo puede subsistir en último término si está al abrigo de la gran familia de la Iglesia, que le ofrece un cobijo protector.

a) Belén y Nazaret como modelos

Que la familia cristiana, como Iglesia doméstica, y la Iglesia, como nueva familia de Dios, tienen una relación muy estrecha, resulta ya claro en la Sagrada Familia. La

antigua iconografía cristiana, en todo caso, ha visto a la Sagrada Familia en la cueva de la Natividad como prototipo de la familia cristiana y como figura primordial de la Iglesia. La Iglesia está representada, sobre todo, en la figura de María, que es imagen y reflejo de la Iglesia y le da su verdadera medida: a ella tienen que ajustarse una y otra vez la Iglesia y la familia cristiana, porque María misma se ajustó plenamente a la medida de Jesucristo. Frente a ella está san José, al que la tradición ha presentado como sumo sacerdote y, consiguientemente, como modelo del obispo cristiano. El bastón florido que en muchas representaciones lleva san José ha sido interpretado en este sentido: al igual que José, también el obispo está constituido como administrador del misterio de Dios, como padre de familia y guardián del santuario que está en la gruta. Así como María y el Niño están bajo la protección de José, así también la Iglesia está confiada y entregada al obispo como esposa. La Iglesia, por tanto, no está en absoluto a disposición o incluso a merced del poder del obispo, sino bajo su custodia protectora.

La gruta del nacimiento no es una simple representación folclórica de la fe: lleva al centro más íntimo del misterio de la Navidad, en el que la Sagrada Familia representa también el misterio de la Iglesia. Esto vale sobre todo de la vida de la Sagrada Familia en Nazaret, en la que se nos ha dado el modelo de la vida familiar cristiana. Porque en Nazaret, y esto quiere decir, en la Galilea de los gentiles, Jesús creció como judío creyente: sin escuela, aprendió la Sagrada Escritura en la casa en la que la Palabra de Dios encontró su hogar. Dado que nosotros, los cristianos, vivimos hoy en la moderna «Galilea de los gentiles», vamos por buen camino si descubrimos y consideramos la familia como Iglesia, lo que importa mucho, también y precisamente hoy, a la vida de la fe en las familias. Tiene que hacer pensar continuamente que el Nuevo Testamento no comenzó en el Templo y ni siquiera en el Monte Santo, sino en la pequeña casa de la Virgen en Nazaret. Como la vida de Jesús, al principio, se desarrolló en la casa de María y en el hogar del trabajador, José, así también la Iglesia, en la actual «Galilea de los gentiles», tiene que retomar, una y otra vez, su punto de partida en Nazaret. Porque la Iglesia «no puede crecer ni dar fruto si no llega a comprender que sus raíces secretas están a salvo en la atmósfera de Nazaret»[10]. En la Sagrada Familia, en Nazaret, la Iglesia puede y tiene que encontrar todavía hoy su modelo ideal y asumir su responsabilidad sacerdotal para la vida de la fe.

b) La Sagrada Familia como comunidad en la voluntad de Dios

Las reflexiones que hasta aquí hemos desarrollado podrían suscitar fácilmente la impresión de que Nazaret sería el pacífico idilio de una vida familiar sin problemas. Pero esta impresión se corrige ya con el hecho de que los responsables del calendario litúrgico hayan escogido como evangelio para la fiesta de la Sagrada Familia la perícopa del Niño Jesús en el Templo, a los doce años (Lc 2,41-52), en la que aparece un serio conflicto entre Jesús y sus padres. Por un lado, la profunda inquietud, sobre todo de María, por su Hijo, se resume en una palabra –«cómo / por qué»– que lo dice todo: «Hijo ¿cómo has podido hacernos esto? Mira que tu padre y yo te buscábamos angustiados». Por otro

lado, Jesús no da ninguna muestra de comprensión y de pesar; responde inesperadamente con una contrapregunta con la que, a su vez, echa en cara a sus padres la incomprensión: «¿Por qué me buscabais? ¿No sabéis que yo debo estar en la casa de mi Padre?». Lo que en nosotros produce la impresión de un conflicto serio entre la voluntad de los padres y la voluntad de Jesús es, mirado más a fondo, un esfuerzo común por conocer dónde está en último término la voluntad de Dios para Jesús y sus padres. Solo así se percibe la verdadera naturaleza y, en cierto modo, la dramática situación fundamental de la Sagrada Familia que, en el fondo, es una comunidad que busca la voluntad de Dios, por lo que escucha la palabra de Dios y vive con ella.

Esto tiene lugar de manera especial en María, la madre de Jesús, que en la Sagrada Escritura viene presentada como modelo de vida con la Palabra de Dios. En María nos encontramos con aquella mujer de fe recia que acogió en sí plenamente la Palabra de Dios para regalársela al mundo, y que, aun después del nacimiento de la Palabra de Dios, dio vueltas en su corazón a cada palabra que venía de Dios. El evangelista Lucas, especialmente, describe a María como una persona que fue toda oídos para la palabra de Dios. Ya en el anuncio del nacimiento de Jesús se dice que María se turbó con el saludo del ángel y «discurría qué clase de saludo era aquel» (Lc 1,29). En griego, la palabra que el evangelista utiliza para decir «discurría» apunta a la palabra «diálogo». Con esto se quiere decir que María entra en conversación personal e íntima con la palabra de Dios que le sale al paso, traba con ella un diálogo silencioso e intenta desentrañar su sentido profundo. De manera análoga se comporta María en el relato del nacimiento, después de la adoración del Niño en el portal por los pastores: «María lo conservaba y meditaba todo en su corazón» (Lc 2,19). María traduce a palabra el acontecimiento de la Natividad en Belén y se sumerge en esa palabra para que ella pueda, en su corazón, convertirse en semilla. Una tercera vez recuerda Lucas esa imagen en la escena del Jesús de doce años en el Templo: «Su madre guardaba todas estas cosas en su corazón» (Lc 2,51). En verdad, solo la frase que sigue da a esa constatación toda su fuerza explosiva: «Ellos no entendieron lo que les dijo». Lucas quiere dejar claro, con esto, que, incluso para personas creyentes y por consiguiente abiertas a Dios, no siempre la palabra de Dios es inmediatamente inteligible. Se necesita, pues, paciencia y humildad: la humildad con la que María acoge dentro de su corazón lo que en un primer momento no ha entendido y lo deja actuar en su más profunda intimidad para poder procesarlo.

Con estas tres escenas, el evangelista nos pone ante los ojos que María fue toda oídos para la Palabra de Dios y que fue tan receptiva que esa Palabra pudo hacerse carne en ella misma, como finamente notó san Agustín: «Antes de llegar a ser madre según el cuerpo, ya lo había sido según el espíritu».

En esta actitud fundamental de búsqueda de la voluntad de Dios en su palabra, María es el modelo y prototipo de la Iglesia; o, con más precisión: «Iglesia en raíz»[11]. Como modelo de la Iglesia, María muestra de forma ejemplar qué relación tiene que cultivar la Iglesia con la palabra de Dios; muestra también que la Iglesia, en primerísimo lugar, es Iglesia mariana y, solo a partir de ahí y en su servicio, Iglesia petrina, como lo

expresó el teólogo católico Hans Urs von Balthasar de manera muy gráfica: «En María, la Iglesia está ya corporalmente, en persona, antes de estar organizada en Pedro»[12]. La personalización de la Iglesia en María consiste aquí en la consecuente ordenación de su vida según la voluntad de Dios.

La misma actitud fundamental de María caracteriza a san José. También él había sentido el reto, en una situación de la vida en modo alguno fácil, de indagar la voluntad de Dios. Porque, en la sociedad de entonces, estar enamorado de una mujer encinta era un escándalo público. Para regularizar esa llamativa relación con María, se le habrían abierto, conforme a la ley de entonces, dos caminos: habría podido, o bien solicitar ante el tribunal el castigo de María, según la ley, es decir, la lapidación, o bien habría podido despedir a María para siempre con una carta de repudio. Pero ambas soluciones habrían tenido como consecuencia la desgracia de María y el impedimento del plan salvífico de Dios. Ante este dilema, José pensó en un primer momento en separarse de María con todo secreto, porque no quería comprometerla: razón por la cual, el evangelista Mateo califica expresamente a José de «justo». Sin embargo, José estaba al mismo tiempo abierto a un proyecto mucho mayor, del que, en todo caso, solo pudo enterarse por un ángel que le dijo en sueños: «José, hijo de David, no tengas reparo en acoger a María como esposa tuya, pues lo que ha concebido es obra del Espíritu Santo» (Mt 1,20). Porque José percibió en esa voz del ángel la voluntad de Dios, y correspondió a ella en obediencia, se convirtió en el auténtico «testigo de la Natividad». Pues en él, «el mensaje de la Navidad llega a la meta: a saber, a la respuesta objetiva, a la afirmación creyente del *agápē* de Dios y a la vida obediente a partir de ese *agápē*»[13]. La Navidad se hizo posible porque José escuchó la voz del ángel y, ante la indicación de Dios, que él escuchó en esa voz, obedeció: y lo hizo de una manera silenciosa y sin alharacas, por lo que Alfred Delp le calificó justamente de «el hombre de la ayuda silenciosa».

c) Familia de Jesús bajo la cruz

Si a esta luz dejamos que las figuras de María y de José repercutan sobre nosotros, la Sagrada familia se nos presenta como «ejemplo maravilloso» porque se dejó guiar plenamente por la voluntad de Dios. Esta actitud tuvo que demostrarla una y otra vez la Sagrada Familia y, sobre todo, precisamente ante la conducta de su propio Hijo, que de tal manera elevó a criterio decisivo la vida según la voluntad de Dios, que pudo relativizar hasta la descendencia biológica y el parentesco familiar y, con ello, la propia familia. Así, por ejemplo, al deseo de su familia de verlo respondió Jesús con la declaración programática: «Mi madre y mis hermanos son los que escuchan la palabra de Dios y la cumplen» (Lc 8,21).

En un primer momento, esta palabra de Jesús produce una impresión un tanto ácida, lo mismo que la respuesta que en las bodas de Caná le da a María, que se había dado cuenta de que a los anfitriones se les había acabado el vino, sentía su apuro y se dirigía llena de confianza a Jesús. De él, sin embargo, recibió una respuesta en modo alguno

amistosa: «¿Qué quieres de mí, mujer? Aún no ha llegado mi hora» (Jn 2,4). En esta escena, lo que sobre todo puede causar irritación es el hecho de que Jesús trate a su propia madre simplemente de «mujer». El significado más hondo de este modo de dirigirse a ella, solo se puede descubrir partiendo de otro hecho: en el Evangelio de Juan vuelve Jesús a tratar a María de «mujer», precisamente junto a la cruz, cuando, refiriéndose a Juan, dice a María: «Mujer, ahí tienes a tu hijo» (Jn 19,26). El evangelista Juan indica de este modo que solo en la cruz ha llegado la «hora» –aquella de la que en las bodas de Caná había dicho Jesús que todavía no había llegado–: ha llegado como la hora de las bodas definitivas entre Dios y el hombre. En la cruz, las bodas humanas de Caná se elevan a símbolo de aquel momento en el que tienen lugar las bodas entre Dios y el hombre; más exactamente, en «símbolo de la fiesta divina de bodas, a la que invita el Padre por medio del Hijo y en la que hace el don de la plenitud de lo bueno, simbolizada en la abundancia del vino»[14].

Solo desde este profundo simbolismo de las bodas se descubre el significado del trato que Jesús da a su madre, llamándola «mujer». Con él, en el Evangelio de Juan no solo se expresa el puesto singular y único de María en la historia de la salvación, sino que más bien se indica, además, que Jesús da prioridad al vínculo espiritual sobre el parentesco humano. Solo desde esta perspectiva se aclara también lo que realizó Jesús, bajo la cruz, entre María y Juan (Jn 19,25-27). Viendo Jesús a su madre y al lado al discípulo predilecto, dice a su madre: «Mujer, ahí tienes a tu hijo». Después dice al discípulo: «Ahí tienes a tu madre». Esto significa, por un lado, que Jesús, en la hora de la cruz, ha consumado su misión: a su regreso al Padre del cielo, deja tras de sí, con la entrega de su madre al hijo –«Ahí tienes a tu madre»–, la «primicia de la nueva familia» que había de constituirse en el «embrión de la Iglesia y de la nueva humanidad»[15]. Como entre los enamorados la madre de uno se convierte también en la madre del otro, así Jesús confió a su discípulo y, con ello, a todos los discípulos y discípulas que de este modo se convierten en hijos e hijas de su madre, lo más valioso que podía confiar: a su propia madre. En la hora de la cruz, por otra parte, también la maternidad de María, que había comenzado con el «Fiat» en Nazaret, llegaba a su cenit, por cuanto, con la entrega que Jesús le hacía del discípulo –«Ahí tienes a tu hijo»–, su maternidad se extendía a todos los hombres y mujeres: de este modo, María se convertía en Madre de la Iglesia. Cuando, como conclusión, el Evangelio de Juan dice que «desde aquel momento» el discípulo se la llevó a su casa, en ese hecho se puede ver la raíz más profunda de la Iglesia como nueva familia de Jesús. Porque la Iglesia surgió exactamente en el momento en que Jesús confió a Juan al cuidado de María e hizo entrega de María a Juan. En el nuevo vínculo de unión entre María –la madre– y Juan –el discípulo–, que Jesús establecía desde lo alto de la cruz, ligando así, al mismo tiempo, de forma indisoluble, la maternidad divina de María y su maternidad respecto de la Iglesia, está el núcleo originario de la nueva familia de Jesucristo, que sin duda fue objetivo suyo en su misión terrena.

d) Jesús reúne la nueva familia

Que la misión terrena de Jesús consistió en reunir el pueblo escatológico de Dios y, con ello, la nueva familia de Dios, tiene su expresión sobre todo en la formación del círculo de los Doce. Inmediatamente, al comienzo de su actividad pública, Jesús reunió discípulos en torno a sí y de ellos escogió doce testigos, cuya llamada describe el evangelista Marcos con la enérgica expresión: Jesús «hizo» los Doce (Mc 3,14). Con la institución de los Doce mostraba Jesús su misión en Israel –el cual se entendía como el pueblo de las doce tribus– y que, en previsión del tiempo salvífico mesiánico, esperaba sobre todo la restauración de las doce tribus de Israel: las que habían surgido de los doce hijos de Jacob. Jesús, al «hacer» los Doce, daba a entender que se entendía a sí mismo como el nuevo Jacob que con los doce ponía los cimientos del nuevo Israel. Con esto, Jesús se presentaba como el patriarca del nuevo pueblo de Dios, como fundamento y origen del cual instituía a los Doce. De este modo, Jesús señaló de tal manera el comienzo de una nueva familia en la nueva alianza que se impone compartir el juicio de Gerhard Lohfink, exégeta católico del Nuevo Testamento: «La persona de Jesús y la figura de los Doce es lo nuevo en el Nuevo Testamento»[16]. Qué importancia tuvieron los Doce en la intención de Jesús se puede deducir de que, en la Iglesia primera, tras la traición de Judas, se completó su número con la posterior elección de Matías. (Hch 1,15-26).

La determinación del sentido de los Doce se hace aún más clara si uno se pregunta qué es lo que pretendió y quiso Jesús con su institución. El evangelista Marcos la describe diciendo que Jesús hizo los Doce «para que convivieran con él y para enviarlos a predicar con poder para expulsar demonios» (Mc 3,14). Esta descripción significa que la nueva familia de Jesús nace del «estar-con-él» que los discípulos han recibido de él y para cuya transmisión a otras personas él los ha enviado. En este acontecimiento de la llamada se puede ver ya una descripción precisa de lo que la Iglesia puede y tiene que ser como nueva familia de Dios: «Hay Iglesia, por una parte, para que "esté-con-él" y en la medida en que está junto a él y con él; luego, también para tomar parte en su misión y para estar disponible al Señor para ser enviada»[17].

Con esto queda claro que la nueva familia de Jesús ya no se forma mediante la descendencia biológica sino con la llamada personal que hace Jesús. En la primera Iglesia sucede esto en el bautismo, en el que una persona se entrega existencialmente a Jesús como a su nuevo Señor. Al entrar el neófito en la existencia del Hijo, propia de Jesús, entra al mismo tiempo en la gran familia de aquellos que juntamente con él son hijos. Como el ser-en-Cristo, en cuanto don del bautismo, es idéntico al estar-en-el-Cuerpo-de-Cristo, la adopción de la persona como hijo de Dios, que sucede en el bautismo, es al mismo tiempo acogida en la gran familia de Dios y, con esto, incorporación, como hermanos y hermanas, a su cuerpo. Con énfasis recalca Pablo esta conexión indisoluble entre bautismo e Iglesia: «Todos nosotros, judíos o griegos, esclavos o libres, nos hemos bautizado en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo y hemos absorbido un solo Espíritu» (1 Cor 12,13).

Que en la nueva familia de Jesús ya no es decisiva la descendencia biológica se muestra sobre todo en la Última Cena, que debe ser interpretada como el sello de la alianza y, consiguientemente, como la fundación concreta de su nueva familia, la cual solo se constituye realmente como nueva familia en relación de alianza con Dios. En el hecho eucarístico ya no cuenta la consanguinidad humana; la nueva familia se constituye, más bien, mediante la comunión de sangre que los discípulos tienen con Jesús. Esta perspectiva eucarística se profundiza mediante el reconocimiento ulterior de que Jesús celebró su Pascua con sus discípulos. Así como ya la Pascua de Israel era una fiesta de familia y por eso no se celebraba en el templo sino en la casa familiar, así también Jesús celebró la Pascua con los discípulos que se constituían en su nueva familia. En fidelidad a la intención de Jesús y a su Pascua, en la Iglesia primitiva la eucaristía se constituyó en la fiesta cristiana central de la familia.

e) Iglesia como familia y familia como Iglesia doméstica

Con estas pocas indicaciones puede haber quedado claro que Iglesia y familia guardan una relación tan íntima que la Iglesia se entiende a sí misma como familia y la familia es el embrión de la Iglesia y, en este sentido, es Iglesia doméstica. Esta mutua relación la recuerda una costumbre que tiene tras de sí una larga tradición. Estamos acostumbrados a que toda iglesia lleve el nombre de un santo y esté consagrada a su nombre. Tras esta costumbre de asignar un nombre a los edificios eclesiásticos y de tratarlos en cierto modo como personas, se oculta en realidad un sentido profundo. Porque en los tiempos más antiguos de la cristiandad, no eran las iglesias las que se designaban con un nombre sino las casas familiares en las que se reunían los cristianos para leer la Sagrada Escritura y celebrar la eucaristía. Hasta el siglo III, los cristianos no disponían de ningún espacio propio de culto, sino que se reunían en las casas que llevaban el nombre de su propietario. Así, por ejemplo, Pablo nos informa de un tal Gayo en Corinto «que me hospeda con toda su comunidad» (Rom 16,23) o de una cierta Ninfa de Laodicea y de «la comunidad que se reúne en su casa» (Col 4,15). Cuando en tiempos posteriores esas casas se convirtieron en edificios de iglesias, se mantuvieron los nombres de aquellos que habían puesto sus casas a disposición de los cristianos para su reunión y desde entonces se convirtieron en patronos y patronas de las respectivas comunidades y de sus edificios eclesiásticos.

Esta vieja costumbre recuerda todavía hoy que, en la comunidad de fe cristiana, lo decisivo no es la Iglesia de piedra sino la Iglesia compuesta de personas que, como piedras, se ensamblan para formar el edificio viviente de la Iglesia. Esas piedras tienen que ajustarse unas a otras de tal manera que de ellas resulte una construcción sólida. Esto solo es posible cuando tales personas, como enfatizó san Agustín, están configuradas por el amor, y por el amor, unidas entre sí[18]. El amor mutuo constituye como el material con el cual se levanta el edificio de Dios. En este sentido, la costumbre aludida recuerda al mismo tiempo que los primeros cristianos se reunían en casas de familia, que la Iglesia en un sentido original fue Iglesia doméstica y que la familia constituye el embrión de la

Iglesia. Al gran compromiso de matrimonios y familias cristianas se debe sobre todo que, en los primeros tiempos, pudiera extenderse tan rápidamente la fe cristiana, como tan bellamente ha expuesto el papa Benedicto XVI: el cristianismo «pudo crecer no solo gracias a los apóstoles que lo anunciaron. Para echar raíces en terreno del pueblo, para desarrollarse vitalmente, fue necesaria la apuesta de esas familias, de esos matrimonios, de esas comunidades cristianas, de los laicos cristianos: ellos ofrecieron el "terreno abonado" para el crecimiento de la fe. Y la Iglesia crece siempre solo de esa manera»[19].

4. La familia cristiana como escuela de la vida y de la fe

En este sentido, para terminar, es preciso preguntarse qué misión le corresponde a la familia cristiana, como la forma más pequeña de Iglesia y, en esa línea, como Iglesia doméstica, si se la contempla a la luz del misterio de fe de la Sagrada Familia, con el que tanto a la familia natural como también a la nueva familia de Dios se les ha presentado un «maravilloso ejemplo». La manera más clara de delimitar esa misión consiste en caracterizar a la familia cristiana como escuela elemental de la vida y de la fe, en el sentido en que ha sido detallado por el magisterio de la Iglesia[20]: «Todos los miembros de la familia ejercitan, conforme al papel propio de cada uno, el sacerdocio recibido mediante el bautismo y cooperan a que la familia se constituya en una comunidad de gracia y de oración, una escuela de virtudes humanas y cristianas, y un espacio del primer anuncio de la fe a los hijos»[21].

Como la Sagrada Familia buscó en todo la voluntad de Dios y todo lo consideró a la luz de la fe, así la familia está llamada, antes que nada, a ser una escuela de fe y, de este modo, Iglesia doméstica en un sentido propio. Como los niños, ya en la vida diaria, aprenden la lengua materna como la lengua primera y más importante, así también aprenden el lenguaje de la fe primero en la casa de los padres. Para poder actuar como escuela de la fe, la familia cristiana haría bien en aprender de algún modo de la religión judía. Porque esta es una religión que primaria y básicamente se vive en la familia y que debe a esta circunstancia su recia capacidad de resistencia especialmente en las grandes vicisitudes de su historia. También en el cristianismo aparece la socialización religiosa en la familia como algo de primera necesidad, especialmente en las actuales sociedades europeas que están olvidando y pierden cada vez más la memoria de su «lenguaje materno» cultural, es decir, la cultura acuñada por el cristianismo. De ahí que la familia cristiana constituya un espacio privilegiado en el que la fe se puede y se debe vivir y transmitir a la generación venidera. Porque lo que se descuida en este ámbito primario, no se puede recuperar por otras instituciones como la escuela o la catequesis que, en último término, solo tienen un carácter secundario. El cometido de la transmisión de la fe consistirá sobre todo en que los niños aprendan el lenguaje básico de la fe cristiana, es decir, el lenguaje de la oración; la mejor manera de lograr esto será que los niños

perciban a sus mismos padres como personas de oración y, con ello, como testigos del inconmensurable amor que Dios profesa a cada persona.

Como en el centro de la Sagrada Familia se encuentra el Niño, al que María y José protegen y cuidan como un santuario, así también la familia cristiana está llamada a ser escuela y santuario de la vida: y esto, en un doble sentido. Una familia cristiana se caracteriza, en primer lugar, por una apertura, tanto de principio como de hecho, al hijo. Porque los cristianos están convencidos de que especialmente en la transmisión de la vida humana se refleja el amor de Dios al ser humano, la familia cristiana es el espacio fundamental en el que la persona aprende a recibir y a dar gratuitamente amor. De aquí que los padres cristianos consideren a sus hijos como el bien más preciado de la familia; con ello sientan un contrasigno profético contra el rápido y progresivo retroceso de nacimientos en las sociedades europeas, que no se puede menos de calificar de «invierno demográfico» y de dramática muestra de la carencia de confianza en la vida y de la falta de esperanza en el futuro. En segundo lugar, la familia cristiana se puede percibir también como «santuario de la vida» porque en ella está viva e irradia hacia la sociedad la convicción del carácter sagrado y, por lo mismo, inviolable de la vida humana desde su concepción hasta la muerte natural.

Cuando la familia cristiana está al servicio de la transmisión de la fe y de la transmisión de la vida humana, entonces se muestra también como escuela de humanismo, en la que el niño puede crecer para llegar a hacerse verdaderamente persona; entonces, también está al servicio de la humanización de la sociedad humana, cuya célula fundamental ha de ser considerada la familia. Al comprometerse la Iglesia por la dignidad de la familia, como la más elemental estructura de la sociedad humana que procede del amor entre una mujer y un varón y que está abierta a la transmisión de la vida, presta también una contribución indispensable para un futuro halagüeño de la humanidad. Porque matrimonio y familia no son ideas superadas o instituciones anticuadas; al contrario, también hoy el futuro de la humanidad pasa por la familia.

Testimoniar esta visión liberadora en las sociedades de hoy, constituye la urgente misión de la Iglesia como familia y de la familia como Iglesia doméstica. Este testimonio será tanto más creíble cuanto más las Iglesias cristianas lo realicen en comunión ecuménica, como ya ha sido posible hacerlo, de manera ejemplar, con las Iglesias ortodoxas[22]. Porque la familia cristiana solo puede irradiar dentro de la sociedad actual si el evangelio de la familia se atestigua en cooperación ecuménica. Para esto, la orientación a la Sagrada Familia, como «maravilloso ejemplo», es invitación y ayuda.

---

1. Cf. M. Ouellet, *Die Familie – Kirche im Kleinen. Eine trinitarische Anthropologie*, Einsiedeln 2013.

2. *Gaudium et spes* 47-52.

3. A. M. Rouco Varela, «Die Familie: Leben und Hoffnung für die Menschheit», en R. Buttiglione y M. Spangenberger (eds.), *Gott ist treu. Festschrift für Paul Josef Cordes*, Augsburg 2010, 30-45, aquí 30.

4. W. Kasper, *El evangelio de la familia*, Sal Terrae, Santander 2014, 28.

5. J. Ratzinger, «Lasst das Netz nicht zerreissen. Ein Wort an die Familien» (Homilía en el día de San Silvestre), 1980.

6. Cf. W. Kasper, *Zur Theologie der christlichen Ehe* (pp. 453-519 del volumen *Die Liturgie der Kirche. Walter Kasper Gesammelte Schriften – Band 10*), Freiburg i.Br. 2010 [trad. esp.: *Teología del matrimonio cristiano*, Sal Terrae, Santander 2014].

7. J. Ratzinger, «Zur Theologie der Ehe», en G. Krems y R. Mumm (eds.), *Theologie der Ehe* (Regensburg – Göttingen 1969), 83-115, aquí 84.

8. Cf. G. Appiah-Kubi, *L'Église, famille de Dieu. Un chemin pour les Églises d'Afrique*, Paris 2008.

9. Cf. R. Fabris y E. Castelluci (eds.), *Chiesa domestica. La Chiesa- Famiglia nella dinamica della missione cristiana. Un profilo unitario a piu voci*, Milano 2009.

10. J. Ratzinger, *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinen Gott*, München 1976, 63.

11. J. Ratzinger y H. U. von Balthasar, *Maria – Kirche im Ursprung*, Einsiedeln 1997.

12. H. U. von Balthasar, «Die marianische Prägung der Kirche», en J. Ratzinger y H. U. von Balthasar, *Maria – Kirche im Ursprung*, Einsiedeln 1997, 112-130, aquí 126.

13. J. M. Lochman, «Das Wunder der Weihnacht», en Id., *Das radikale Erbe, Versuche theologischer Orientierung in Ost und West*, Zürich 1972, 263-273, aquí 273.

14. Benedicto XVI, «Homilía de la misa en Altötting» (11 de septiembre de 2006), en *Insegnamenti di Benedetto XVI* II, 2, 2006, Città del Vaticano 2007, 242-246.

15. Benedicto XVI, «Homilía de la misa en el Santuario mariano "Meryem Ana Evi" en Éfeso» (29 de noviembre 2006), en *Insegnamenti di Benedetto XVI* II, 2, 2006, Città del Vaticano 2007, 710-714.

16. G. Lohfink, *Gottes Volksbegehren. Biblische Herausforderungen*, München 1998, 259.

17. J. Ratzinger, «Das Geschik Jesu und die Kirche», en Id., *Glaube – Erneuerung – Hoffnung. Theologisches Nachdenken über die heutige Situation der Kirche*, Leipzig 1981, 18-27, aquí 21.

18. S. Agustín, *Sermón* 336.

19. Benedicto XVI, «Catequesis en la Audiencia General del 7 de febrero de 2007», en *Insegnamenti di Benedetto XVI* III, 1, 2007, Città del Vaticano 2008, 166-171, aquí 169.

20. Cf. Pontificio Consejo para la Familia (ed.), *Enchiridion della famiglia e della vita. Documenti magisteriali e pastorali su famiglia e vita 2004-2011*, Città del Vaticano 2012.

21. *Catecismo de la Iglesia católica*, Compendio n. 350.

22. Cf. Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae (ed.), *La famiglia: un bene per l'umanità*. Atti del Forum Europeo Cattolico-Ortodosso Trento, Italia, 11-14 dicembre 2008, Bologna 2009; Pontificio Consejo para la Familia, Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, Departamento para las Relaciones del Patriarcado de Moscú (eds.), *Ortodossi e Cattolici insieme per la Famiglia*, Città del Vaticano 2013.

CAPÍTULO 12:

La familia como célula germinal para la renovación de la fe.

RALPH WEIMANN

«Las familias son el banco de pruebas de la pastoral y la urgencia de la nueva evangelización»: así concluye el discurso pronunciado por Walter Kasper ante el consistorio[1]. Con esta afirmación se asocian no solo los grandes retos por los que será evaluado el sínodo, sino sobre todo una fijación de bases que será importante para el futuro de la sociedad y la Iglesia. Al convocar un sínodo extraordinario (2014-2015) sobre el tema: «Los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización», el deseo del papa Francisco es que en el curso del proceso sinodal se formulen soluciones a los retos actuales y se propongan sugerencias al respecto. En su homilía durante la canonización de Juan XXIII y Juan Pablo II, el pontífice argentino hizo una afirmación que tendrá repercusiones también en el proceso sinodal, a saber: «En este servicio al pueblo de Dios, san Juan Pablo II fue *el papa de la familia*. Él mismo, una vez, dijo que así le habría gustado ser recordado, como el papa de la familia. Me gusta subrayarlo ahora que estamos viviendo *un camino sinodal sobre la familia y con las familias*, un camino que él, desde el cielo, ciertamente acompaña y sostiene»[2]. Sin duda esto no solo acontecerá «desde el cielo», sino también merced a la herencia teológica que Juan Pablo II nos ha dejado con la llamada «teología del cuerpo»[3].

1. La familia, con viento en contra en la política social

La familia atraviesa una profunda crisis cultural[4], que cada vez se manifiesta con mayor claridad, máxime teniendo en cuenta que en el mundo occidental dura ya algunas décadas. Esto se hace patente con especial claridad en el desarrollo demográfico, que revela una mentalidad hostil a la procreación y al que subyace la ideología del control poblacional[5]. Las tasas de natalidad en Alemania, que son bajas desde hace mucho tiempo, amenazan seriamente el «contrato generacional». Entretanto se habla ya de una injusticia estructural, dado sobre todo que las personas sin hijos suponen una carga para la caja de pensiones y que el sistema de pensiones se aprovecha de las familias[6]. Stefan Fuchs ha llamado la atención sobre el hecho de que una generación joven cada vez más reducida tiene que soportar las cargas de los cuidados y el mantenimiento de una generación mayor cada vez más numerosa y longeva[7]. A pesar de este desequilibrio, que sugiere la acuciante necesidad de actuación por parte de la política, en muchos países la

familia, lejos de ser fomentada por la política, ve cómo su posición social es minada por redefiniciones. En Alemania, por ejemplo, el «Ministerio Federal de Familia, Mayores, Mujeres y Jóvenes» se orienta por un «concepto amplio de familia» que, siguiendo a Karl Lenz, define con las siguientes palabras: «Como rasgo constitutivo de la familia cabe considerar la unión de dos o más generaciones que se hallan referidas unas a otras y mantienen entre sí una especial relación personal, la cual incluye los roles de "padres" e "hijo" y puede ser denominada, por tanto, relación padres-hijo»[8]. Esta definición –que, como reconoce el susodicho ministerio, tiene por base el llamado *gender mainstreaming* [transversalidad de la perspectiva de género]– no solo cuestiona la familia, sino que ha de considerarse más bien un ataque a los valores y fundamentos constitutivos de la familia. Gabriele Kuby ha indagado a fondo esta problemática mostrando y analizando tanto su implementación como sus consecuencias políticas[9]. El concepto de *gender mainstreaming* resulta equívoco para numerosos ciudadanos; no se trata de la mera equiparación de mujeres y varones, sino de la «"deconstrucción" del orden jerárquico bipolar de los géneros con el fin de llegar a una diversidad de géneros con el mismo valor e idénticos derechos»[10]. Con ello, toda desviación sexual de la heterosexualidad puede ser calificada de legítima y normal[11], un proceso que entretanto ha avanzado mucho, como ilustra el hecho de que la red social Facebook distinga cincuenta y ocho géneros entre los que uno puede elegir al abrir su cuenta. El gobierno federal alemán ha fijado como principio rector la estrategia política del *gender mainstreaming*, camino que han seguido asimismo numerosos gobiernos europeos[12].

La profunda crisis cultural que atraviesa la familia está estrechamente vinculada con el *gender mainstreaming*. Si la familia está en crisis, también lo está la sociedad, pues la familia es la célula germinal de la sociedad. Lo mismo puede decirse con la vista puesta en la fe y la transmisión de la fe, ya que la familia –que el concilio Vaticano II denomina también «Iglesia doméstica»[13]– es una comunidad de fe, esperanza y amor, la realización de la comunidad eclesial. Tanto más necesaria resulta por eso una pastoral familiar que proporcione a la familia ayuda bien reflexionada, ya que «en todas las culturas de la historia de la humanidad, la familia es el camino normal de la persona. También hoy, muchos jóvenes buscan la felicidad en una familia estable»[14]. Juan Pablo II hizo suyo ya en 1981 este objetivo, afirmando con palabras proféticas: «El futuro de la humanidad se fragua en la familia»[15]. Con el éxito de una pastoral familiar se vincula también el camino hacia el futuro de la fe.

2. El «efecto Francisco»

Una característica esencial del llamado «efecto Francisco» radica en el elemento misionero. Lo que busca el papa es que venzamos la propia comodidad, tomemos la iniciativa y anunciemos por doquier la luz del Evangelio: le gustaría colocar a la Iglesia

en «estado de misión permanente»[16]. Con ello, Francisco hace suya una aspiración que ya Pablo VI albergó[17], Juan Pablo II glosó como «nueva evangelización»[18] y Benedicto XVI persiguió con especial interés[19]. De ahí que Francisco critique severamente el funcionalismo que sobrecarga la fe con planificaciones, estadísticas y valoraciones o que la delimita y ahoga mediante otras «mundanidades»[20]. A través del papa argentino, una autocomprensión misionera de la fe, muy extendida en Latinoamérica, pasa a ocupar en creciente medida el centro de la predicación de la Iglesia universal y desplegará su eficacia también en Europa. Esto se tornará tanto más necesario cuanto más se mine la autocomprensión de la familia y cuanto más rechazo y oposición encuentre el ideal de la familia cristiana. Estadísticas, planificaciones, valoraciones o incluso una espera pasiva son paralizantes y pueden resultar hasta letales en una época tan trepidante como la nuestra. De ahí que sea necesario un resurgir misionero, que Juan Pablo II, con la vista puesta en la familia, caracteriza con las siguientes palabras: «Corresponde también a los cristianos el deber de anunciar con alegría y convicción la "buena nueva" sobre la familia, que tiene absoluta necesidad de escuchar siempre de nuevo y de entender cada vez mejor las palabras auténticas que le revelan su identidad, sus recursos interiores, la importancia de su misión en la ciudad de los hombres y en la de Dios»[21]. La Iglesia, que se entiende a sí misma como familia de la fe, es, en virtud de su autocomprensión, abogada de la familia. Ante la plenaria del Pontifico Consejo para la Familia, el papa Francisco subrayó este aspecto. La familia es el lugar donde se aprende a amar, el centro natural de la vida humana. El papa añade: «La "buena noticia" de la familia es una parte muy importante de la evangelización, que los cristianos pueden comunicar a todos, con el testimonio de la vida; y ya lo hacen, esto es evidente en las sociedades secularizadas: las familias verdaderamente cristianas se reconocen por la fidelidad, por la paciencia, por la apertura a la vida, por el respeto a los ancianos...»[22]. Este conocimiento, conjugado con un compromiso misionero a favor de la familia, desplegará a buen seguro su fuerza.

3. La imagen cristiana de la familia

El influjo del *gender mainstreaming* ha sacudido la autocomprensión de la familia y también la imagen del ser humano. Romano Guardini se percató de este desarrollo ya en la década de 1920, atribuyéndolo al predominio de una mentalidad técnica, que determina en creciente medida el pensamiento. Se crea un orden artificial en el que todos encajan y en el que todo es factible; se despliega un proceso de emancipación de la naturaleza y de todo orden previamente dado[23]. Entretanto este proceso ha avanzado de manera considerable y repercute también en la imagen de familia; así, la política define la familia atendiendo primordialmente a su función[24]. Además, el cada vez mayor número de uniones de hecho dificulta el llegar a una comprensión más profunda del matrimonio y la familia[25].

De ello se diferencia claramente la imagen cristiana de la familia, que parte de una concepción signada por la teología de la creación. Según esta, el ser humano es creado varón y mujer (cf. Gn 1,27); y el varón y la mujer devienen uno en el matrimonio, de suerte que en adelante vale: «Lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre» (Mt 19,6). En la disputa de Jesús con los fariseos sobre el matrimonio, precisamente la idea de indisolubilidad genera discrepancias, de modo que el Señor añade: «Por vuestro carácter inflexible os permitió Moisés repudiar a vuestras mujeres. Pero al principio no era así» (Mt 19,8). Sin entrar aquí en la controversia sobre los fieles divorciados vueltos a casar, resulta patente que la alianza matrimonial implica fidelidad inquebrantable, es comparada con la relación de Cristo con la Iglesia (cf. Ef 5,32) y lleva a la santificación recíproca y la fecundidad de la pareja. Del consorcio matrimonial procede la familia, «en la que nacen nuevos ciudadanos de la sociedad humana, quienes, por la gracia del Espíritu Santo, quedan constituidos en el bautismo hijos de Dios, que perpetuarán a través del tiempo el pueblo de Dios»[26]. El Catecismo de la Iglesia católica describe la naturaleza de la familia de la siguiente manera: «Un hombre y una mujer unidos en matrimonio forman con sus hijos una familia. Esta disposición es anterior a todo reconocimiento por la autoridad pública; se impone a ella. Se la considerará como la referencia normal en función de la cual deben ser apreciadas las diversas formas de parentesco»[27]. El matrimonio como *conditio sine qua non* de la familia es una «institución natural», cuyos elementos fundamentales pueden ser conocidos haciendo uso del entendimiento con independencia de todas las culturas[28]. El gran reto para los próximos años radica en promover una pastoral familiar inseparablemente asociada a la pastoral matrimonial[29]. Así y todo, es necesario excluir de antemano dos malentendidos muy extendidos: por una parte, la idea de que se trata meramente de una imagen ideal de familia, pero que la realidad es muy distinta; por otra parte, el intento de equiparar la realidad de la familia cristiana al esfuerzo moral de los cónyuges. De lo contrario, como señala Carlo Caffarra, la realidad de la familia cristiana solo existiría allí donde los cónyuges cristianos vivan plenamente conforme a este ideal; con ello, la familia cristiana sería de hecho irreal o, en el mejor de los casos, una idealización[30]. El evangelio de la familia muestra a los seres humanos de todas las épocas un camino transitable, que no siempre es sencillo, pero que conduce con seguridad a la meta. La «teología del cuerpo» propagada por Juan Pablo II puede servir como clave para redescubrir el plan del amor divino en la familia y a través de la familia y hacerlo comprensible con ayuda de un vocabulario adecuado[31]. Así, haciendo nuestras una vez más las palabras del papa Francisco, la buena nueva de la familia se convertirá en una parte importante de la evangelización.

4. La fe como luz para la familia

La fe vivida tiene un gran atractivo, con el que es posible mover montañas (cf. Mt 17,20). Esto repercute también en la familia, pues la fe ennoblece a la persona. En lo que sigue vamos a describir tres dimensiones de la fe que, todas juntas, caracterizan a la familia cristiana y en relación con las cuales debe medirse la pastoral familiar.

a) Familia y relación con Dios

El papa Francisco ha definido la fe como «la respuesta a una palabra que interpela personalmente, a un tú que nos llama por nuestro nombre»[32]. A la fe le precede la llamada de Dios, la escucha de su voz. Se caracteriza por el encuentro con Dios, que es el factor fundamental. Si se quiere que la familia sea célula germinal para la renovación de la fe, entonces la familia debe ser capaz de responder a la llamada de Dios y de desarrollar (de nuevo) la capacidad de relacionarse con Dios.

La relación con Dios surge primordialmente a través de la oración, trabando relación con el Dios vivo. Por eso, la exhortación apostólica *Familiaris consortio* subraya la importancia de la educación en la oración: «Elemento fundamental e insustituible de la educación en la oración es el ejemplo concreto, el testimonio vivo de los padres; solo orando junto con sus hijos, el padre y la madre, mientras ejercen su propio sacerdocio real, calan profundamente en el corazón de sus hijos, dejando huellas que los posteriores acontecimientos de la vida no lograrán borrar»[33]. En los debates sobre la familia no se puede pasar por alto ni minusvalorar este elemento esencial. Pues el primer y más importante medio para que las familias puedan convertirse en células germinales para la renovación de la fe es el encuentro con el Dios vivo en la oración. Sin embargo, la oración en común se ha tornado difícil para muchas familias; la gente «no se atreve» a hacerlo, algunos incluso se avergüenzan de rezar juntos, algo que a menudo está relacionado con la ausencia de una profunda experiencia de oración propia. El papa Francisco ha destacado este aspecto y, en la homilía de la misa de clausura de la peregrinación de las familias del mundo a Roma durante el Año de la Fe, preguntó a las familias presentes: «¿Rezan alguna vez en familia? [...] Pero, en familia, ¿cómo se hace? Porque parece que la oración sea algo personal, y además nunca se encuentra el momento oportuno, tranquilo, en familia… Sí, es verdad, pero es también cuestión de humildad, de reconocer que tenemos necesidad de Dios, como el publicano. Y todas las familias tenemos necesidad de Dios: todos, todos. Necesidad de su ayuda, de su fuerza, de su bendición, de su misericordia, de su perdón. Y se requiere sencillez. Para rezar en familia se necesita sencillez. Rezar juntos el padrenuestro, alrededor de la mesa, no es algo extraordinario: es fácil. Y rezar juntos el rosario, en familia, es muy bello, da mucha fuerza. Y rezar también el uno por el otro: el marido por la esposa, la esposa por el marido, los dos por los hijos, los hijos por los padres, por los abuelos… Rezar el uno por el otro. Esto es rezar en familia, y esto hace fuerte la familia: la oración»[34]. De ahí que haya que acoger con satisfacción y fomentar iniciativas que animan y guían a las familias a la oración y al encuentro con Dios, pues no es la estructura lo que salva, sino el encuentro con el Dios vivo. En ello corresponde a los sacerdotes una tarea especial,

que el papa Pablo VI, en la encíclica *Humanae vitae*, describe con las siguientes palabras: «Sois por vocación los consejeros y los directores espirituales de las personas y de las familias»[35]. Y después de apelar a la obediencia y la fidelidad a la doctrina de la Iglesia, añade: «Enseñad a los esposos el camino necesario de la oración, preparadlos a que acudan con frecuencia y con fe a los sacramentos de la eucaristía y de la penitencia, sin que se dejen nunca desalentar por su debilidad»[36]. Con la vista puesta en el proceso sinodal, semejante enseñanza –que en las últimas décadas se ha descuidado, como ya se señaló en la exhortación apostólica *Familiaris consortio*– resulta prioritaria[37]. Pues «Cristo es la luz de las naciones»[38], que también en medio de la oscuridad y las dificultades muestra el camino, consuela, sana y renueva.

b) Familia y profesión de fe

La oración es *el* elemento esencial para vivir la fe, pero se inserta en el contexto más amplio de la fe. Las encuestas recopiladas en la fase preparatoria del sínodo extraordinario han puesto de manifiesto de manera alarmante cuán poco se sabe sobre la fe, que en consecuencia no puede ser entendida ni vivida. La relación entre «conocer» y «vivir» tiene una importancia decisiva. Incluso cristianos practicantes no conocen ya a menudo los diez mandamientos, por no hablar de los mandamientos de la Iglesia. Si nos referimos ahora al credo, no pensamos en un conocimiento de la fe meramente abstracto, sino en la certeza del encuentro con Dios. La fe brinda la condición previa para ello, por lo que es necesaria para la salvación (cf. 1 Pe 1,5). «Es la fe la que nos permite reconocer a Cristo»[39]; en consecuencia, conocer la fe significa conocer a Cristo. Esta relación debería ser elevada de nuevo a conciencia, a fin de que todos los cristianos tengan presente la profunda responsabilidad que les incumbe en esta hora histórica dada la «profunda crisis de fe que afecta a muchas personas»[40]. Lo dicho vale de modo especial para la familia, la Iglesia doméstica. El «Año de la Fe» estuvo guiado por el objetivo principal de volver a abrir la puerta de la fe, redescubrir el camino de la fe, reencontrar el gusto por la palabra de Dios transmitida y –en palabras de Pablo VI– llegar a un conocimiento exacto de la fe, «para reanimarla, purificarla, confirmarla y confesarla»[41]. El conocimiento de la fe posibilita a las familias responder con convicción y decisión a la llamada de Dios, cabalmente a la vista de una falsa «mundanidad», frente a la cual Francisco advierte sin cesar[42]. Ese debe ser el criterio con el que se mida la pastoral orientada según el *Catecismo de la Iglesia católica*, al que Juan Pablo II calificó de «norma segura para la enseñanza de la fe» y de «instrumento válido y autorizado al servicio de la comunión eclesial»[43]. En este lugar no es necesario esbozar propuestas concretas para una pastoral familiar; basta con mostrar el marco general en el que pueden desarrollarse.

c) Familia y testimonio

Ser cristiano está inseparablemente unido a «dar testimonio». Jesucristo afirma de sí mismo que ha venido al mundo para dar testimonio de la verdad (cf. Jn 18,37); esto vale igualmente para todo cristiano. El Espíritu Santo es enviado para que los apóstoles sean sus testigos hasta los confines de la tierra (cf. Hch 1,8). Por el bautismo, todo cristiano es hecho partícipe de esta misión, también las familias cristianas. Estas se convierten en células germinales para la renovación de la fe si cultivan una profunda relación con Dios, hacen una profesión de fe fundamental y la refrendan con su testimonio de vida. Así pues, siguen la llamada de Cristo y anuncian la luz del Evangelio[44].

A la Iglesia le corresponde –esto volverá al foco de la atención a consecuencia del sínodo– la importante tarea de ofrecer a las familias los recursos necesarios, acompañarlas y no dejarlas solas, máxime en situaciones difíciles o supuestamente sin salida. En 1979, Juan Pablo II se dirigió en Irlanda a las familias y les dijo: «El futuro de la Iglesia y el de la humanidad dependen en su mayor parte de los padres y de la vida familiar que se desarrolla en sus hogares. La familia es la verdadera medida de la grandeza de una nación, de igual modo que la dignidad del ser humano es la verdadera medida de la civilización»[45]. Este criterio es de permanente actualidad, pues una nación que no fomenta y respeta la familia se revela como interiormente enferma y deteriorada. Esto lo supo exponer con gran claridad Joseph Ratzinger cuando escribió: «De la salvación de las familias depende la capacidad de paz de un pueblo. Si la familia no media ya entre el varón y el mujer, entre viejos y jóvenes, las relaciones fundamentales de las personas se transforman en una lucha de todos contra todos»[46]. De ahí que haya que ayudar preferentemente a aquellas familias que se han puesto ya en camino para vivir el evangelio de la familia y lo hacen no solo con palabras sino mediante su testimonio personal[47]. En una época cada vez menos pacífica y en la que aumenta el anhelo de verdadera paz y armonía, las familias cristianas pueden y deben convertirse en sal de la tierra (cf. Mt 5,13) y luz del mundo (cf. Mt 5,14) y dar testimonio de la esperanza de la que están colmadas (cf. 1 Pe 3,15).

---

1. W. KASPER, *El evangelio de la familia*, Sal Terrae, Santander 2014, 76.

2. PAPA FRANCISCO, «Homilía del II Segundo Domingo de Pascua (o de la Divina Misericordia)» (27 de abril de 2014), en: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2014/documents/papa-francesco_20140427_omelia-canonizzazioni.html [consultada el 1 de octubre de 2014].

3. Una buena visión de conjunto sobre el tema puede leerse en C. WEST, *Theology of the Body Explained. A Commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*, Boston 2007.

4. Cf. PAPA FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, Sal Terrae, Santander 2014, n. 66 (accesible también en www.vatican.va). Del 26 de septiembre al 25 de octubre de 1980 se desarrolló en Roma un sínodo sobre «La familia cristiana». En la exhortación apostólica *Familiaris consortio*, resultante de aquel sínodo, Juan Pablo II alude a los abarcadores y profundos cambios de la cultura y la sociedad, que repercuten también en la familia. Cf. JUAN PABLO II, *Familiaris consortio* (1981), n. 1 (accesible en www.vatican. va). Estas transformaciones van asociadas a una profunda crisis cultural, de naturaleza compleja, que afecta a los fundamentos del saber y la ética. La conciencia moral se oscurece y la diferencia entre el bien y el mal es crecientemente abandonada,

lo que lleva a que se cuestionen los valores básicos. Cf. JUAN PABLO II, *Evangelium vitae* (1995), nn. 11 y 58 (accesible en www.vatican.va).

5. Al respecto, cf. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Desarrollos demográficos: sus dimensiones éticas y pastorales. Instrumentum laboris*, Città del Vaticano 1994, n. 88.

6. Cf. D. SIEMS, «Das deutsche Rentensystem beutet die Familien aus», en: www.welt.de/wirtschaft/article123932260/Das-deutsche-Rentensystem-beutet-die-Familien-aus.html [consultado el 1 de octubre de 2014].

7. Cf. S. FUCHS, *Gesellschaft ohne Kinder. Woran die neue Familienpolitik scheitert*, Wiesbaden 2014, 343-351.

8. MINISTERIO FEDERAL ALEMÁN DE FAMILIA, MAYORES, MUJERES Y JÓVENES, «Gender-Daten-report Stand 2005», en: www.bmfsfj.de/doku/Publikationen/genderreport/4-Familien-und-lebensformen-von-frauen-und-maennern/4–1-einleitung.html [consultado el 1 de octubre de 2014].

9. Cf. G. KUBY, *Die globale sexuelle Revolution. Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit*, Kisslegg 2012, 149-173.

10. *Ibid*., 150.

11. Al respecto, cf. G. KUBY, *Die Gender Revolution. Relativismus in Aktion*, Kisslegg ^{5}2011, 56-63.

12. Estudios claros muestran con cuánto compromiso se impulsa la difusión del *gender mainstreaming*. Cf. MINISTERIO FEDERAL ALEMÁN DE FAMILIA, MAYORES, MUJERES Y JÓVENES, «Machbarkeitsstudie Gender Budgeting auf Bundesebene», en: www.bmfsfj.de/RedaktionBMFSFJ/Abteilung4/Pdf-Anlagen/machbarkeitsstudie-gender-budgeting-pdf,property=pdf,bereich=bmfsfj,sprache=de,rwb=true.pdf [consultado el 1 de octubre de 2014].

13. Cf. LG 11.

14. W. KASPER, *El evangelio de la familia*, *op. cit*. (cf. *supra*, nota 1), 12.

15. JUAN PABLO II, *Familiaris consortio* 86.

16. Cf. PAPA FRANCISCO, *Evangelii gaudium* 25.

17. Cf. PABLO VI, *Evangelii nuntiandi* (1975).

18. Cf. JUAN PABLO II, *Christifideles laici* (1989).

19. Con este propósito convocó Benedicto XVI el «Año de la Fe» y fundó ex profeso un «Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización». Al respecto, cf. BENEDICTO XVI, *Porta fidei* (2012).

20. PAPA FRANCISCO, *Evangelii gaudium* 97.

21. JUAN PABLO II, *Familiaris consortio* 86.

22. PAPA FRANCISCO, «Discurso a los participantes en la plenaria del Pontificio Consejo para la Familia» (25 de octubre de 2013), accesible en: w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131025_plenaria-famiglia.html [consultado el 1 de octubre de 2014].

23. Cf. R. GUARDINI, *Die Technik und der Mensch*, Mainz 1990^{2}, 18-31.

24. La Oficina Federal de Estadística de Alemania define la familia partiendo de una concepción funcional: «En sentido estadístico, la familia abarca en el microcenso –a diferencia de antaño– a todas las comunidades de padres e hijos, o sea, matrimonios y uniones no matrimoniales, tanto heterosexuales como homosexuales, pero también a las madres y padres solteros que crían en solitario a sus hijos no casados que residen en el hogar familiar. Además de los hijos biológicos, en este concepto de familia se incluyen hijastros, niños en acogida e hijos adoptivos sin límite de edad. Por consiguiente, una familia en sentido estadístico está formada siempre por dos generaciones (la regla de las dos generaciones): por los progenitores o uno de ellos y por los hijos que residen en el hogar familiar». Cf. OFICINA FEDERAL DE ESTADÍSTICA DE ALEMANIA, «Begriffserläuterungen für den Bereich Migration und Integration "Familien"», en: www.destatis.de/DE/Zahlen-Fakten/GesellschaftStaat/Bevoelkerung/MigrationIntegration/Migrationshintergrund/Begriffserlaeuterungen/Familien.html [consultada el 1 de octubre de 2014].

25. El Pontificio Consejo para la Familia («Matrimonio, familia y "uniones de hecho"», n. 12, disponible en www.vatican.va) describe esta problemática con las siguientes palabras: «El concilio Vaticano II señala que el llamado amor libre (*amore sic dicto libero*) constituye un factor disolvente y destructor del matrimonio, al carecer del elemento constitutivo del amor conyugal, que se funda en el consentimiento personal e irrevocable por el cual los esposos se dan y se reciben mutuamente».

26. LG 11.

27. *Catecismo de la Iglesia católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 1992, n. 2202 (accesible en www.vatican.va).

28. Al respecto escribe Juan Pablo II en *Veritatis splendor* (1993), n. 53: «No se puede negar que el hombre existe siempre en una cultura concreta, pero tampoco se puede negar que el hombre no se agota en esta misma cultura. Por otra parte, el progreso mismo de las culturas demuestra que en el hombre existe algo que las trasciende. Este algoes precisamente la naturaleza *del* hombre*:* precisamente esta naturaleza es la medida de la cultura y es la condición para que el hombre no sea prisionero de ninguna de sus culturas, sino que defienda su dignidad personal viviendo de acuerdo con la verdad profunda de su ser».

29. En ello, mucho dependerá de una buena preparación del matrimonio. A tal fin, el Pontificio Consejo para la Familia ha elaborado un folleto orientativo, que es poco conocido, pero que puede resultar de gran utilidad para los contrayentes. En él se plantean propuestas concretas para preparar en tres pasos a los contrayentes para la recepción del sacramento. Cf. Pontificio Consejo para la Familia, «Preparación al sacramento del matrimonio» (accesible en www.vatican.va).

30. Cf. C. Caffarra, *Creati per amare*, Siena 2006, 286.

31. Cf. M. Fedoryka, «The Family: At the Heart of John Paul II's Theology of the Body», en P. Barrajón (ed.), *La teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, Roma 2012, 349-362.

32. Papa Francisco, *Lumen fidei* (2013), n. 8 (accesible en www.vatican.va).

33. Juan Pablo II, *Familiaris consortio* 60.

34. Papa Francisco, «Homilía en el Día de las Familias» (27 de octubre de 2013), en w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2013/documents/papa-francesco_20131027_omelia-pellegrinaggio-famiglia.html [consultado el 1 de octubre de 2014].

35. Pablo VI, *Humanae vitae* (1968), n. 28. en: http://www.vatican.va/holy_ father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae_ge.html [consultado el 1 de octubre de 2014].

36. *Ibid*., 29.

37. Al respecto, cf. en general los caps. II-IV de la Cuarta parte sobre la pastoral familiar. Primero se muestran las «estructuras de la pastoral familiar» (cap. II), luego se habla de los «agentes de la pastoral familiar» (cap. III) y, por último, se ofrecen indicaciones para una «pastoral familiar en los casos difíciles» (cap. IV) [véase Juan Pablo II, *Familiaris consortio* 65-85]. También el Pontificio Consejo para la Familia ha subrayado la importancia de la catequesis familiar, que es insustituible. Cf. Pontificio Consejo para la Familia, «Matrimonio, familia y "uniones de hecho"», n. 45.

38. Cf. LG 1.

39. Benedicto XVI, *Porta fidei* 14.

40. *Ibid*. 2.

41. Así citado en *ibid*. 4.

42. Cf. Papa Francisco, *Evangelii gaudium* 93-97.

43. Juan Pablo II., Constitución Apostólica *Fidei depositum*, en *Catecismo de la Iglesia católica*, *op. cit*. (cf. *supra*, nota 27), p. 10 (accesible también en www.vatican.va).

44. Cf. Papa Francisco, *Evangelii gaudium*, 20.

45. Así citado en Juan Pablo II, *Die Familie – Zukunft der Menschheit, Aussagen zu Ehe und Familie 1978-1984*, vol. 3, Vallendar-Schönstatt 1985, 7.

46. J. RATZINGER, *Diener eurer Freude*, en ID., *Gesammelte Schriften*, vol. 12, ed. por G. L. Müller, Freiburg i.Br. 2010, 489 [trad. esp.: *Servidor de vuestra alegría: reflexiones sobre la espiritualidad sacerdotal*, Herder, Barcelona 2007[2]].

47. Cf. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, «Matrimonio, familia y "uniones de hecho"», 40s.

TERCERA PARTE:

Matrimonio y familia. Desafíos pastorales

CAPÍTULO 13:

Cinco recordatorios desde la perspectiva del pastor de almas.

Sobre la pastoral de los fieles divorciados y vueltos a casar civilmente.

CHRISTOPH SCHÖNBORN

COMO cristianos se nos alienta a acercarnos a los más pobres de entre los pobres. El concilio exige prestar atención a los más pobres, sobre todo en la cura de almas en las parroquias. Los más pobres no son solo aquellos que carecen de medios de vida o están excluidos, sino también quienes han fracasado en el amor, han tenido problemas en una relación de amor iniciada o han visto derrumbarse el hogar que se habían construido. En nuestras parroquias hay muchos fieles divorciados que se han vuelto a casar civilmente[1]: participan en diferentes grupos, colaboran de forma activa en la preparación de los sacramentos, se involucran en tareas caritativas, asisten a la eucaristía y les gustaría comulgar. Para muchas de estas personas es una necesidad dar también con ello ejemplo a sus hijos. Esto plantea un difícil problema a numerosos pastores de almas: ¿cómo podemos ayudar con talante misericordioso a quienes con frecuencia tienen el corazón desgarrado y desean construirse una vida con más amor que la anterior?

En las exequias del presidente federal austríaco Thomas Klestil abordé el dilema ante el que numerosas personas se encuentran en la actualidad, ante el que también Thomas Klestil se encontraba:

> «No nos corresponde a nosotros juzgar. Jesús lo dijo con énfasis: "No juzguéis y no seréis juzgados" (Mt 7,1). No olvidemos nunca estas palabras de Jesús. Con consternación constatamos cuán grande es hoy el anhelo de vivir una relación lograda, el anhelo de seguridad en el matrimonio y la familia, y cuán difícil se ha tornado verlo satisfecho. Siempre respetaste la posición de la Iglesia en esta cuestión, aunque no te resultaba fácil. Tampoco a la Iglesia le resulta fácil encontrar el camino entre la necesaria protección del matrimonio y la familia, por una parte, y la asimismo necesaria misericordia para con el fracaso humano y los intentos de comenzar de nuevo, por otra. Quizá tu muerte, querido amigo, nos proporcione ocasión de esforzarnos todos juntos por lo uno y por lo otro, conscientes de que ambas cosas son necesarias y de que ninguna de ellas es sencilla»[2].

En Austria muchos saben que yo mismo procedo de una familia rota. Mis padres se divorciaron cuando yo tenía trece años. Se conocieron durante la guerra y al cabo justo de tres días se casaron: mi padre estaba en el frente y sentía la necesidad, perfectamente comprensible, de saber que había alguien en casa mientras él se encontraba en Stalingrado. Al terminar la guerra, muy pronto se puso de manifiesto que este hogar no estaba construido sobre fundamentos sólidos; no obstante, mis padres permanecieron juntos hasta 1958.

Hablo, pues, de una realidad que he vivido en mis propias carnes, una realidad que asimismo me sale al paso desde muchos flancos, pues al menos en nuestros países europeos y en Norteamérica se trata de algo cotidiano. Pero también es necesario ensanchar la mirada y observar a las personas que no se casan, sino que conviven sin más. Si miramos a otros continentes, la situación es a menudo aún más dramática. En América Latina no pocos varones tienen varias esposas e hijos, con quienes viven en circunstancias irregulares. En África, la poligamia sigue estando muy extendida en numerosos lugares. Por doquier tenemos que vérnoslas con problemas relacionados con esta fundamental realidad humana. Desde la primera página de la Biblia en adelante, la unión del varón y la mujer para formar una familia y transmitir la vida es altamente valorada. Al mismo tiempo, la Biblia aborda los conflictos que desde la «caída», o sea, desde el pecado original lastran la relación entre el varón y la mujer.

Invito ante todo a una mirada misericordiosa. Todos conocemos biografías complejas, familias *patchwork* (es decir, compuestas de retazos). Hace poco conversé largo y tendido con un señor que está casado por cuarta vez y tiene hijos de sus tres primeras relaciones. El cuarto matrimonio es, por fin, una relación feliz; la pareja convive desde hace ya diecisiete años, y él descubrió la fe hace tan solo unos cuantos años. Se siente feliz por haber encontrado la fe para su vida, pero tiene a sus espaldas el fracaso de sus tres primeros matrimonios. ¿Qué se debe hacer con esta persona, que ha terminado encontrando a Cristo y descubriendo la fe y ahora está integrada por completo en la comunidad parroquial? Él tan solo quiere saber una cosa: «Ahora que soy creyente, ¿puedo participar plenamente en la vida de la Iglesia y recibir los sacramentos?». En su vida anterior, todo esto no desempeñaba papel alguno.

Lo primero que no podemos pasar por alto es que las familias creyentes y unidas representan la excepción en nuestra sociedad. No son el caso normal. Lo normal en la ciudad de Viena son los divorcios y, con frecuencia, segundas o terceras nupcias. Como resultado de ello, surgen complejas situaciones familiares, las llamadas familias *patchwork*. Pero también hay gente que no vuelve ya a casarse. En Francia, gracias al PACS (Pacto Civil de Solidaridad), una unión de hecho registrada, existe un «matrimonio *light*» (al igual que en España). En Francia no son tanto las parejas homosexuales quienes hacen uso de esta figura legal, sino más bien parejas heterosexuales que optan por una forma más liviana de relación, porque tienen miedo a la carga del matrimonio y las obligaciones que comporta, así como a la posibilidad de fracasar en esa empresa.

Tales familias *patchwork* plantean sin duda abundantes problemas a todos los involucrados. Pero no podemos pasar por alto que en estas situaciones hay a menudo también mucho bueno[3]. La condición básica para sacerdotes y pastores de almas es no tratar a estos matrimonios o parejas con una actitud condenatoria, sino con empatía, aun cuando se encuentren ya en su tercera, cuarta o quinta relación estable de pareja y tengan hijos aquí y allá o incluso abortos a sus espaldas... No lo olvidemos: en las familias compuestas de retazos existe a menudo mucha generosidad; esta no es patrimonio

exclusivo de nuestras buenas familias, que permanecen unidas de por vida. En estas situaciones existenciales hay que ver la caña cascada que aún no se ha quebrado y el pábilo vacilante (cf. Is 42,3; Mt 12,20), aunque las circunstancias sean irregulares desde un punto de vista objetivo. ¡Si no modificamos nuestra visión en relación con estas situaciones, nos convertiremos en una secta! Los cristianos somos una minoría. Y los matrimonios que conviven en mutua fidelidad representan un pequeño grupo en las grandes aglomeraciones urbanas, pero con mucha frecuencia también ya en zonas rurales en las que la gente lleva una vida cristiana y aún entiende el sacramento del matrimonio. En Viena, aproximadamente el cincuenta por ciento de los matrimonios terminan en divorcio y muchos afectados vuelven a casarse después (más o menos el treinta y cinco por ciento de los enlaces matrimoniales)[4]. Estos datos ni siquiera tienen en cuenta el elevado número de parejas que sencillamente conviven sin contraer matrimonio. El número de enlaces matrimoniales celebrados por la Iglesia ha descendido dramáticamente.

¿Cómo debemos proceder pastoralmente con esta situación? He formulado un programa de cinco puntos para los sacerdotes y pastores de almas de la diócesis de Viena: *Die spirituelle, christliche und menschliche Begleitung von geschiedenen und wiederverheirateten Paaren* [El acompañamiento espiritual, cristiano y humano de parejas divorciadas y vueltas a casar][5]. Se trata de una suerte de ayuda para la lectura de la realidad, de pasos que ayudan a recorrer un camino de acompañamiento a afectados que puede llevar a una verdadera conversión, a una auténtica renovación de la vida de fe. En este programa se contemplan los siguientes conjuntos de problemas.

1. ¿Quién es misericordioso con los niños?

En la visión de Jesús, en el Evangelio siempre cuentan en primer lugar los más pobres, los pequeños, los indefensos. ¿Quiénes son los pobres en las circunstancias vitales de estas «familias *patchwork*»? No son quienes se han vuelto a casar, pues estos han encontrado una nueva pareja; desde un punto de vista humano, haciendo abstracción de las reglas de la Iglesia, se encuentran ya en una situación en la que se han «enredado» ellos mismos. Las primeras víctimas de nuestros divorcios son los niños. A quienes opinan críticamente: «Ah, la Iglesia es demasiado dura con los divorciados que se han vuelto a casar», hay que responderles: «¡No! La Iglesia es compasiva con los niños». ¿Dónde hay un *lobby*, un grupo de presión de hijos de divorciados? ¿Dónde está la voz de la opinión pública que diga: «Las primeras víctimas son los hijos de las parejas rotas»? Tienen un papá y una mamá, y luego de repente se suma un «tío», una «tía», la amiga de papá, el amigo de mamá. ¿Y con cuánta frecuencia echan los divorciados la carga de su conflicto conyugal sobre la espalda de sus hijos? ¿Quién nota más la doméstica «guerra de los Rose» (por la famosa película dirigida en 1989 por Danny DeVito)[6]?

A menudo se peca gravemente en este sentido, y resulta necesario recordar: «¡No carguéis a vuestros hijos con vuestros problemas personales! Ellos no deben ser rehenes de vuestras discordias. Convertirlos en rehenes es un crimen contra el alma de los pequeños». Cuando digo esto ante la comunidad congregada, siempre se hace un profundo silencio: ¿dónde existe misericordia para con los niños? Así pues, mi primera pregunta a los divorciados que se han vuelto a casar reza: «¿Cuál es la situación de vuestros hijos? ¿Les habéis hecho sufrir a causa de vuestros conflictos? ¿Qué daños les habéis infligido? ¿Os habéis arrepentido de ello y habéis pedido perdón, tanto a Dios como a vuestros hijos, por la injusticia que habéis cometido con ellos?». La mayoría de los niños sueña –consciente o inconscientemente– con que se rehaga el hogar de sus padres (sé de qué hablo), aunque con el intelecto sepan que eso ya nunca ocurrirá.

2. Los que se quedan solos, olvidados por regla general

¿Quién de los dos cónyuges divorciados se cuenta entre quienes se quedan solos, entre quienes no encuentran un nuevo compañero? El divorcio crea soledad. Tras divorciarse, uno no encuentra de manera automática un nuevo compañero; el varón cuenta quizá con más probabilidades de encontrar nueva pareja, pero la mujer suele tener la custodia de los hijos. ¿Cuántas mujeres, pero también hombres, se quedan solas porque su pareja los ha abandonado? Seguro que alguna vez en su vida han hablado Uds. con personas «sin techo», con varones y mujeres que viven en la calle; suelen ser varones. Cuando se les pregunta cómo han llegado a esa situación, casi siempre aparece idéntico patrón: se divorcian; se ven obligados a abandonar el hogar familiar; no tienen vivienda; deben pagar la pensión de los hijos, pero no lo consiguen; se desnortan porque carecen de hogar; empiezan a beber, si es que no lo hacían ya; y eso los lleva al abismo.

¿Cuántas mujeres se ven abocadas a la soledad porque sus esposos las han abandonado por otras más jóvenes? Nuestra sociedad rebosa soledad de esposas que han sido dejadas en la estacada o son víctimas de un divorcio. ¿Quién habla de estas mujeres? El Evangelio está siempre del lado de los más débiles, de los pequeños; por consiguiente, debemos convertirnos en sus portavoces, en *lobby* o grupo de presión, en defensores de estas solitarias que se quedan solas y no encuentran nueva pareja. ¿Es la Iglesia inmisericorde con los divorciados que se han vuelto a casar civilmente? El divorcio es con mucha frecuencia una terrible obra de destrucción, también en el aspecto económico. Hay estudios sumamente interesantes sobre las dramáticas consecuencias económicas de los divorcios. ¿Cuántas pequeñas empresas familiares se han hundido en el momento en el que la familia que las sostenía se malogró?

No; la Iglesia no es inmisericorde, pues presta atención a los niños y a los cónyuges víctimas de los divorcios. ¿Ha habido al menos un intento de reconciliación con el cónyuge que se queda solo? ¿Qué sentido puede tener el acceso a los sacramentos si todo

este dolor permanece sin reconciliación, si no se hace al menos el esfuerzo de reconciliación?

3. ¿Se ha afrontado la historia de culpa?

En los casos de divorcio siempre existe culpa. ¿Han intentado al menos los cónyuges perdonarse mutuamente, alcanzar el perdón, ya sea solo en parte, poner fin a la guerra del divorcio? ¿Cómo se puede construir una nueva relación, un nuevo vínculo sobre el odio –a menudo lleno de amargura–, remanente del primer matrimonio? Los pastores de almas que acompañan a divorciados deben acometer con ellos este intento: «¿Ha dado Ud. al menos algún paso hacia su antiguo cónyuge, su ex mujer, su ex marido, después del divorcio?». ¿Qué significa el deseo de los sacramentos si todavía está vivo el antiguo odio, el antiguo conflicto?

4. Los cónyuges fieles, ¿ignorados?

En las parroquias y comunidades hay familias que se mantienen heroicamente unidas a pesar de todas las tormentas y temporales, porque se han prometido fidelidad y porque se toman en serio el sacramento. ¿Qué signo les dan sacerdotes y pastores de almas si se habla todo el tiempo de los «pobres divorciados vueltos a casar»? Ciertamente es necesario mostrar compasión con estos, pero cuidado: que ello no nos lleve a olvidarnos de expresar aliento, reconocimiento y gratitud a aquellos matrimonios que perduran, pues perduran en la fe. Un diácono al que su obispo le encargó acompañar en la diócesis a los divorciados vueltos a casar y a los matrimonios que atraviesan dificultades o están a punto de divorciarse atestigua que el Señor, por la vía del acompañamiento, puede salvar matrimonios y parejas. Si en nuestras comunidades eclesiales se destacara a las parejas que viven su matrimonio en fidelidad mutua y ofrecen un ejemplo de lo que significa la fidelidad de Dios para con nosotros, ello alentaría a los matrimonios más jóvenes a no partir caminos a las primeras dificultades y a los menos jóvenes a aguantar. ¡Con cuánta frecuencia vemos divorcios tras veinticinco o incluso cuarenta años de vida conyugal! ¡Cuán conmovedor resulta, en cambio, participar en la celebración de bodas de oro o de diamante!

¿De qué manera podemos presentar como modelo a quienes permanecen fieles a su promesa matrimonial? ¿Y qué debe respondérseles a los divorciados cuando se quejan de la dureza de la Iglesia? Es necesario que nos preguntemos si no puede el pastor de almas caminar a su lado, acompañarlos y decirles: «Miren esta o aquella pareja en nuestra comunidad, en nuestra parroquia: ¡cómo se mantiene unida a pesar de las dificultades! Por desgracia, Uds. no han podido permanecer junto a sus esposas o esposos; su matrimonio ha fracasado, pero no acusen a la Iglesia de falta de compasión. Mírense

primero a Uds. mismos y suplíquenle luego a Jesús misericordia para sí y para todos aquellos que sufren a causa de su divorcio y su nuevo matrimonio».

5. En conciencia ante Dios

A los divorciados que se casan de nuevo siempre les digo: aunque consiga Ud. la anulación de su primer matrimonio y aunque el párroco le administre –ya sea con vacilación– los sacramentos, porque su segundo matrimonio es una realidad y porque Ud. tiene el profundo y sincero deseo de unirse a Cristo a través de los sacramentos, invariablemente permanece la pregunta: ¿cómo se presenta Ud. ante Dios, ante su conciencia, ante el hondón de su alma? A Dios no se le puede engañar, ante él no valen las falsas apariencias.

En nuestra conciencia estamos solos ante Dios. Ante él debemos plantearnos la pregunta: ¿he sido misericordioso con mi cónyuge? ¿Y con nuestros hijos comunes? Estas preguntas no se las puede ahorrar a uno ningún sacerdote, ninguna Iglesia. Únicamente se puede responder a ellas ante Dios.

Es muy difícil decidir cómo debe abordar uno semejantes situaciones. Soy consciente de ello.

Debemos excluir dos extremos. El primero: un párroco en una diócesis vecina colocó una gran pancarta en su Iglesia: «Aquí puede comulgar todo el mundo». Eso no es una actitud pastoral ni tampoco la actitud de un buen pastor de almas. Es falsa misericordia. Todos tenemos necesidad de recorrer el camino de la conversión. El otro extremo consiste en decir: «No hay solución para los divorciados ni para quienes vuelven a casarse, en ningún caso, nunca». Tampoco este camino es satisfactorio.

Es necesario considerar cada situación de cerca, en el marco de la cura de almas. Sé que eso es muy difícil. Muchos párrocos, pastores de almas y afectados exigen reglas claras. Está, a no dudarlo, la regla de Jesús: el Evangelio, y este es muy claro. En una ocasión, estando yo de visita en una parroquia, un señor se dirigió a mí en tono bastante agresivo: «¿Por qué es tan dura la Iglesia? Carece de toda compasión con los divorciados vueltos a casar». «Querido amigo –le respondí–, bien le gustaría a la Iglesia tener una solución a este problema. Pero Jesucristo se manifestó al respecto, ¡y ese es el obstáculo!». Y entonces cité simplemente las palabras de Jesús: «Quien repudia a su mujer y se casa con otra comete adulterio» (Lc 16,18; Mc 10,11; Mt 19,9). El hombre palideció y no dijo nada; estas palabras le habían llegado directamente al corazón: «Este hombre eres tú, te dice Jesús, y has roto la promesa de fidelidad que habías hecho». Cuando llega ese momento, entonces puede producirse el perdón misericordioso. Este solamente es eficaz en la verdad; en la mentira no tiene ninguna eficacia. Mientras uno siga anclado en la acusación a los demás, Jesús no puede ofrecer su misericordia.

Primero hay que ver si existe algún camino de fe. En mi libro sobre la eucaristía[7] menciono el ejemplo de una pareja en la que la mujer es una divorciada que se ha vuelto a casar. Tanto él como su mujer aceptan que no pueden confesarse ni comulgar, y lo hacen desde la fidelidad a la doctrina y la palabra de Jesús. Esta familia de campesinos tiene ocho hijos, a los que han educado modélicamente en la fe. Los conozco bien. Los padres nunca acuden a recibir los sacramentos; pero cuando los niños van a comulgar, dicen: «Mamá, hoy voy por ti». Cuando le pregunté a esta señora: «¿No anhela Ud. recibir la comunión?», su respuesta fue: «Por supuesto que sí, incluso mucho; pero cuando la gente de nuestra comunidad parroquial me dice que la Iglesia se ha vuelto más liberal y que ahora podría recibir la comunión, yo les contesto: "No os preocupéis por mí; preocupaos más bien por quienes podrían recibir los sacramentos y no lo hacen"». He aquí ejemplos de conductas impresionantes, y es importante alentar a tales personas en este su camino, que constituye una bendición para la Iglesia.

Pero también están aquellos a quienes semejante actitud les parece inalcanzable. A menudo sufren amargamente por saberse excluidos de los sacramentos. Sus preguntas se tornan entonces más atormentadoras; y sus peticiones, más insistentes. ¿No existe ninguna senda de reconciliación para las personas cuyo matrimonio ha fracasado? Se nos propone adoptar la «solución» de las Iglesias ortodoxas, que aceptan hasta tres uniones con divorcio y nuevo matrimonio (aunque solo las primeras nupcias son consideradas sacramento eclesial pleno). La Iglesia católica nunca ha asumido esta praxis. Se atiene fielmente a la unicidad e indisolubilidad del matrimonio, y eso es un valor tan grande para todos –para la familia, para los hijos y para la propia pareja–, que hay que mantenerse con firmeza en ello, fieles a las palabras de Jesús: «Lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre» (Mt 19,6).

No puedo ofrecerles ninguna solución sencilla, ninguna receta para los innumerables casos de divorcios y nuevos matrimonios. Pero les recomiendo seguir los cinco puntos precedentes: como camino hacia la conversión y la reconciliación. Y este llamamiento a la conversión nos concierne a todos. Que en el trato con aquellos cuyo matrimonio ha fracasado nos guíe la palabra de Cristo: «Quien de vosotros esté sin pecado tire la primera piedra» (Jn 8,7).

---

1. Para lo que sigue, cf. CH. SCHÖNBORN, *Die Freude, Priester zu sein. Exerzitien in Ars*, ed. por H. PH. WEBER, Freiburg i.Br. 2011, 144-157 [trad. esp.: *La alegría de ser sacerdote: tras los pasos del cura de Ars*, Rialp, Madrid 2010].

2. CH. SCHÖNBORN, *Vom geglückten Leben*, ed. por H. PH. WEBER, Wien 2008, 105-106.

3. La compleja situación es descrita por D. KLEPP en N. NEUWIRTH (ED.), *Familienformen in Österreich. Stand und Entwicklung von Patchwork- und Ein-Eltern-Familien in der Struktur der Familienformen in Österreich*, Österreichisches Institut für Familienforschung der Universität Wien, Wien 2011, 73-186. M. MÜHL, *Die Patchwork-Lüge. Eine Streitschrift*, München 2011, sostiene un enfoque crítico, marcada también por su experiencia personal. De forma bastante más matizada argumenta el especialista danés en terapia familiar J.

JUUL, *Aus Stiefeltern werden Bonuseltern. Chancen und Herausforderungen für Patchwork-Familien*, München 2011.

4. Los datos aducidos se corresponden con los publicados por la Oficina Austríaca de Estadística correspondientes al año 2010: http://www.statistik.at/web_de/statistiken/bevoelkerung/scheidungen/index.html; http://www.statistik.at/web_de/statistiken/bevoelkerung/eheschliessungen/index.html (consulta realizada el 16 de noviembre de 2011). Al respecto, cf. R. K. SCHIPFER, *Familien in Zahlen 2011. Statistische Informationen zu Familien in Österreich*, Österreichisches Institut für Familienforschung der Universität Wien, Wien 2011.

5. Al respecto, cf. *Aufmerksamkeiten. Seelsorgliche Handreichung für den Umgang mit Geschiedenen und mit Menschen, die an eine neue Partnerschaft denken*, ed. por DEPARTAMENTO DE FAMILIA DE LA PASTORAL CATEGORIAL DE LA ARCHIDIÓCESIS DE VIENA, Wien 2011 (nueva ed. revisada).

6. Numerosas iniciativas ofrecen ayuda a hijos de divorciados. Como ejemplo para Austria mencionaremos tan solo la asociación *Rainbows: Für Kinder in stürmischen Zeiten* (http://www.rainbows.at) y, para Viena en particular, el Centro de Atención a Madres y Padres Solteros de la archidiócesis (*Kontaktstelle der Erzdiözese für Alleinerziehende*, http://www. alleinerziehende.at/).

7. Cf. CH. SCHÖNBORN, *Wovon wir leben können. Das Geheimnis der Eucharistie*, ed. por. H. PH. WEBER, Freiburg i.Br. 20062, 142ss.

CAPÍTULO 14:

Éxito y fracaso en el amor y el matrimonio.

Alegato en favor de una forma adecuada de abordar el fracaso irreversible y los nuevos comienzos[1].

DIETMAR MIETH

EN 1974 obtuve, como primer teólogo laico, una cátedra de teología moral (en el Friburgo suizo). Ya pronto, con ocasión de un congreso de moralistas de lengua alemana sobre sexualidad y amor celebrado en Viena en 1969, me preguntaron si no podía contribuir con mis positivas experiencias personales a complementar y fortalecer desde el punto de vista teológico y espiritual los ideales cristianos, o sea, el trato moralmente bueno y correcto con la sexualidad y el ideal de la vida en matrimonio y familia. En ese congreso –yo era el único teólogo laico junto a unos cien sacerdotes– me pronuncié decididamente en contra de someter el amor a la arbitrariedad. Esto aconteció sobre el trasfondo de una perceptible disposición a la adaptación pastoral a desarrollos liberales, pero también sobre el trasfondo de una enseñanza eclesiástica rígida y con frecuencia neciamente formulada en la primera mitad del siglo XX. Algunos cónyuges se veían impedidos a participar plenamente el domingo en la eucaristía; la única manera de poder hacerlo era reducir tanto el tiempo de desplazamiento del confesionario al comulgatorio que la recepción de la comunión pareciera posible. Como reacción a esta estrechez, ya en el posconcilio surgió una «nueva» teología moral, que se esforzaba de continuo por alcanzar un equilibrio entre las normas eclesiásticas y las convicciones cristianas vividas. Yo mismo –junto con muchos otros, no solo debido al creciente número de laicos y laicas entre los moralistas, sino también con colegas sacerdotes– veía el camino adecuado en alentar a las personas a defenderse contra las tendencias de la arbitrariedad, en seguir desarrollando modelos de la vida buena y correcta, la vida cristiana en las relaciones, y en aportar todo ello a los sínodos eclesiásticos[2]. Esto acontecía también, pero quedó sin respuesta oficial. El diálogo se puso en marcha, pero desde Roma solo fue respondido indirectamente mediante encarecimientos doctrinales[3]. Ahora vuelve a estar en camino hacia Roma, y se ha abierto una puerta. La frase de la Congregación para la Doctrina de la Fe de que la misericordia y la verdad «nunca» deben separarse una de otra[4] no parte, en mi opinión, de que la «misericordia» es la vestimenta adecuada de la verdad. Pero una verdad desnuda es ahistórica, ¡no existe! Los revestimientos de la verdad sin misericordia hacen inmisericorde a la verdad. Sin embargo, la misericordia misma es un mensaje sustancial, no accidental de la verdad. En el camino de la fe al compromiso sacramental, la verdad revestida de misericordia se encuentra además con el principio de aplicación de la «epiqueya», de la formulación e interpretación de las

normas en nombre de una justicia superior[5]. Tampoco esta justicia superior existe sin misericordia.

En un enunciado fundamental teológico está contenida esta verdad sustancial: ante Dios, toda persona individual es más valiosa que a sus propios ojos, más valiosa también que a los ojos de los demás. Esta es una afirmación básica de la fe cristiana: Dios es amor. La clase de amor que Dios es se manifiesta en la historia de Dios con los seres humanos, que es una historia de compasión y misericordia[6]. Esta derivación del amor no se detiene ante la experiencia del «fracaso» del amor humano. Incluso cabe afirmar que este fracaso está a salvo en las manos de Dios. Si esto es así, entonces el proceso de malogramiento no es definitivo. Aunque hablamos de «fracaso», no referimos este a las personas mismas sino a sus planes de vida. En el número 84 de la *Familiaris consortio* se afirma: «La Iglesia, en efecto, instituida para conducir a la salvación a todos los hombres, sobre todo a los bautizados, no puede abandonar a sí mismos a quienes –unidos ya con el vínculo matrimonial sacramental– han intentado pasar a nuevas nupcias. Por lo tanto procurará infatigablemente poner a su disposición los medios de salvación». A partir de entonces, sin embargo, la eucaristía no será contada entre tales «medios de salvación». Muchos teólogos, partiendo de esta afirmación fundamental de la *Familiaris consortio*, no están de acuerdo con ello. Quieren considerar el fracaso de planes de vida como el lado objetivo de la falibilidad y finitud del ser humano, para el cual es vinculante la manera, asimismo objetiva, de abordar la posibilidad del fracaso abierta por Jesús.

1. Los planes de vida pueden malograrse, pero existe una profecía de éxito que va más allá

Tras los principales planes de vida laten necesidades fundamentales. Necesidades básicas no físicas del ser humano son, entre otras, la necesidad de relaciones personales logradas, la necesidad de reconocimiento social y la necesidad de encontrar sentido a la vida. El matrimonio tiene que ver, incluso en la comprensión secular, con la satisfacción de la necesidad de relaciones personales exitosas. Cuando se malogra semejante plan de vida, las demás necesidades sufren asimismo las consecuencias: la necesidad de reconocimiento social y la necesidad de encontrar sentido a la vida, detrás de la cual puede estar también la necesidad de entablar relación con Dios.

Características del fracaso de los planes de vida son la irreversibilidad y la irrevocabilidad de lo acontecido. Muchas crisis son soportables; muchos problemas, resolubles. Pero aquí estamos ante la imposibilidad de superar las crisis. Si se introduce la perspectiva cristiana del amor divino en el fracaso en cuanto desbaratamiento del proyecto de vida llamado «matrimonio», entonces sabemos en la fe que el ser humano que fracasa no es rechazado ni condenado. La perspectiva fundamental sigue siendo que el ser humano vale más ante Dios que a sus propios ojos. En el relato del adulterio con

Betsabé y del asesinato de Urías, David traiciona su vocación. Su culpa es inequívoca, pero no es rechazado ni condenado por Dios. La relación queda lastrada con un destino de muerte, pero no se acaba. La culpa, una vez reconocida, se abre proféticamente hacia delante, por así decir. También en Jesucristo –por ejemplo, en el relato con la pecadora en Lc 7,37-51, en el relato con la samaritana en Jn 4,7-30 o en el relato con la adúltera en Jn 8,1-11– puede verse que la persona fracasada no es rechazada ni condenada; antes al contrario, en ocasiones incluso recibe una vocación y elección especial. Como ejemplo, echemos una mirada a Jn 8,1-11.

Después de silenciar Jesús a los acusadores de la mujer acusada de adulterio preguntándoles por su propia fidelidad (masculina) en el matrimonio, todo el círculo de oyentes es consciente, acentúa el narrador, de que Jesús ha dicho algo decisivo. Ya ha pasado la sensación. Los acusadores se marchan; Jesús se queda a solas con la mujer, y ella está sola ante él. Jesús le pregunta si alguien la ha condenado. En realidad, esta pregunta no es necesaria; la respuesta es evidente. Todos se han marchado. Así pues, Jesús pregunta tan solo para que la mujer hable. ¡La toma en serio como persona! Es la primera vez que a ella le ocurre algo así. Jesús deja claro que no quiere juzgar. Prestemos atención a su justificación: si no te han condenado quienes, como guardianes de la ley y creyentes ortodoxos, se sienten verdaderamente obligados a ello, le dice, no tengo por qué hacerlo yo; más aún: no siento ninguna obligación al respecto. Al contrario, me siento autorizado a mostrar misericordia: «Dichosos los misericordiosos porque serán tratados con misericordia» (Mt 5,7).

Esta historia es considerada en ocasiones una interpolación posterior en el Evangelio de Juan. Solo se conoce como parte de este evangelio a partir de Jerónimo, el famoso doctor de la Iglesia del siglo IV. ¿Qué podría significar la tardía aparición de este relato, que se contaba en la comunidad joánica? Es posible que este relato no deba ser entendido primordialmente como crítica a las tradiciones legales judías, sino como crítica a determinadas formas de conducta en las comunidades cristianas, que, en contra de la intención de Jesús, se habían establecido socialmente.

Cuando contamos esta historia, nos preguntamos dónde radica hoy su sentido: como un conflicto entre creyentes ortodoxos, que se sienten obligados a juzgar, y los cristianos y cristianas que se ven autorizados por Jesús a actuar con misericordia, que, en vez de juzgar, conjuntamente buscan de nuevo el camino. Del lado de los creyentes ortodoxos están hoy quienes emiten un juicio sobre un fracaso matrimonial, que a menudo se trata de un fracaso debido a desarrollos erróneos en la relación y a la toma de decisiones equivocadas en lo relativo a ella. Del lado de Jesús están quienes quieren y pueden aprender algo del trato de Jesús con las personas falibles. ¿Por qué están los creyentes ortodoxos dispuestos, tanto en aquel entonces como en la actualidad, a juzgar con severidad y a someter a otras personas a tales juicios mientras dure su vida?

Si queremos extraer lecciones de ello, en la Iglesia debemos sacudirnos de las vestimentas algún que otro anticuado espíritu de la época. Pues se trata del «espíritu del

pasado», no del Espíritu de Jesús. Hay que tener en cuenta que no solo el «espíritu del presente», a menudo invocado en la Iglesia, sino también el «espíritu del ayer», con frecuencia demasiado poco atendido en la Iglesia, se cruzan teológicamente en el camino. «No sea así entre vosotros», dice Jesús en su famoso Sermón de la montaña. Pablo dice además sobre sí mismo: «[Fui] celoso perseguidor de la Iglesia; en lo que toca a la justicia legal, irreprochable. [Pero] lo que para mí era ganancia lo consideré, por el Mesías, pérdida» (Flp 3,6-7). Pablo busca en adelante la justicia que Dios otorga en virtud de la fe en Jesucristo. Pablo llama también la atención sobre el hecho de que su «irreprochabilidad» en lo que atañe a la justicia legal lo convirtió en perseguidor de los inobservantes, la Iglesia de Jesucristo.

Durante muchos siglos, el ideal de mujer fue, junto a María la madre de Jesús, María Magdalena. En la leyenda medieval, María Magdalena simboliza un camino que conduce desde lo más bajo hasta nuevas alturas[7]. Otro ejemplo es la samaritana[8]: es enviada por delante para anunciar a Jesús, lo que dentro de una acción simbólica posee especial importancia. La fe nace aquí de la experiencia: en este sentido interpretó el Maestro Eckhart el relato[9]. El tercer ejemplo: el perdón que en Lc 7 se le concede a la pecadora está en discontinuidad con su vida y requiere la aceptación de su arrepentimiento y conversión, pero también está expresamente en continuidad con la historia de su amorosa actitud vital, que Jesús pone elogiosamente de relieve. En el Maestro Eckhart encontramos una interpretación de la vida en pecado cercana a este pensamiento del Evangelio: también en una vida dominada por el pecado es posible hacer buenas obras y reunir méritos que, en caso de producirse una conversión respecto de esa servidumbre, resurgen y pueden ser tenidos en cuenta como tales[10].

El exegeta del Nuevo Testamento Michael Theobald saca la siguiente conclusión de la enseñanza de Jesús: «La preocupación pastoral por la salvación de los seres humanos –es decir, el esfuerzo por lograr que estos puedan experimentar en toda situación vital, por intrincada que sea, la incondicional misericordia del Dios de Jesús en el rostro humano de su comunidad eclesial– es, según el testimonio normativo del Nuevo Testamento, la opción hermenéutica fundamental en la transmisión de la tradición de Jesús a nuestra época y, por consiguiente, condiciona directamente el planteamiento dogmático. ¿Quién querría poner cortapisas a la misericordia divina e impedir la participación en la eucaristía a quienes se acercan a ella tras una concienzuda rendición de cuentas, siendo así que el primer y único legislador de este banquete se pronuncia en la palabra viva del Evangelio: “Venid a mí los que estáis cansados y agobiados, que yo os aliviaré”?»[11].

a) Del fracaso forma parte una noción de éxito

Solo por contraste con la comprometida noción que tenemos de lo que constituye una vida exitosa en el ámbito de las relaciones personales surge la amarga experiencia de que, pese a nuestras intenciones y esfuerzos, un proyecto «ha fracasado»[12]. Del fracaso

forman parte en ocasiones nociones inadecuadas sobre el éxito, falsos ideales. Cuanto más problemático es el ideal, tanto más próximo está el fracaso. Un ideal deviene problemático cuando ignora la realidad; y cuanto mayor parece, tanto mayor es el sufrimiento que nos ocasiona la realidad. Ideales matrimoniales problemáticos se propusieron en la sociedad bajo condiciones patriarcales: en la Iglesia, por ejemplo, en la rigurosa subordinación al fin conyugal de la fecundidad. La Iglesia se ha liberado de antiguas ideas a este respecto. La encíclica *Humanae vitae* resulta controvertida por la limitación del uso de métodos anticonceptivos, pero no se debe pasar por alto que este documento pontificio puso por primera vez de relieve autónomamente el fin de la relación conyugal en el amor como sentido del matrimonio[13]. Con ello asumió también un motivo poético del amor, presente ya en el Cantar de los Cantares del Antiguo Testamento. Los ideales románticos de amor, en cambio, parten con frecuencia de nociones tan unilateralmente «idealizadas» que no pueden llevarse a cabo en la realidad, por lo que, en cierto modo, abocan al fracaso. Los actuales medios de comunicación de masas propagan al mismo tiempo esta idealización y ganan entonces por segunda vez con la tragedia del fracaso.

b) De la experiencia de fracaso forma parte con frecuencia una impenetrabilidad última del «porqué»

Existe una impenetrabilidad del «porqué» en el amor que elige con exclusividad, y asimismo existe una impenetrabilidad del «porqué» en el fracaso. ¿Por qué fracasa una relación? En último término, ni los propios afectados ni otras personas pueden responder a esta pregunta. Me gustaría referir esto no solo a la dimensión psicológica. Ese fenómeno pertenece también a la dimensión religiosa. Dorothee Sölle habla de su experiencia de muerte con ocasión de su divorcio: «Esta muerte (se trata de la muerte de la relación) supuso para mí la completa destrucción de un primer proyecto de vida. Todo aquello sobre lo que había edificado mi vida, todo lo que había esperado, creído, deseado estaba aniquilado. Probablemente sea una experiencia análoga a la que se vive cuando fallece una persona muy querida. Solo que en la historia de un matrimonio y una separación el aspecto de la culpa desempeña necesariamente un papel mayor y que la conciencia de haber olvidado algo, haber dejado escapar algo, haber hecho algo de manera irrevocablemente errónea no puede ser apaciguada por ninguna forma de fe en el destino. Necesité más de tres años no para asimilarlo sino para superar los deseos suicidas que me acompañaban de continuo. La voluntad de morir era mi única esperanza, mi único pensamiento. En esta situación, durante un viaje por Bélgica entré en una iglesia tardogótica. La expresión "rezar" me parece ahora falsa. Todo mi ser no era más que un solo grito. Grité pidiendo ayuda, y eso para mí solo podía significar una de estas dos cosas: que mi marido regresara junto a mí o que yo muriera y así concluyera de una vez esta permanente ejecución. En esta iglesia, hundida en mi grito, me vino a la mente una frase de la Biblia: "Te basta mi gracia"»[14]. Sölle describe con precisión la experiencia de la impenetrabilidad, pero también la experiencia de la compasión y del

ser uno acogido, del no ser rechazado ni condenado, sin que esta pregunta por el porqué sea clarificada. «Comencé a aceptar en pequeñísimo grado –cuenta Sölle– que mi marido había emprendido otro camino, su propio camino. Estaba rendida, y Dios había destruido mi primer proyecto. No me consoló como un psicólogo explicándome que esto era previsible. No me ofreció los apaciguamientos socialmente habituales; no, me arrojó rostro por delante contra el suelo. No fue la muerte, que yo deseaba, pero tampoco la vida. Fue otra muerte. Más tarde me percaté de que todos los que creen cojean un poco como Jacob después de luchar contra el ángel. Han muerto ya en alguna ocasión. No se le puede desear a nadie, pero tampoco ahorrárselo mediante aleccionamiento. La experiencia de la fe es tan poco sustituible como la experiencia del amor» (*op. cit*., 43s). Apenas cabe añadir algo a estas palabras.

c) De la experiencia de fracaso forman parte sentimientos de culpa, en ocasiones precisos, pero con frecuencia también difusos

El sentimiento de culpa es un faro trasero de la experiencia de fracaso. Los sentimientos de culpa pueden ser inadecuados y necesitan ser dilucidados en la conciencia y en diálogo. Los sentimientos también son difusos porque –esto está relacionado con la impenetrabilidad de la pregunta por el porqué– el entrelazamiento del desarrollo erróneo y la decisión equivocada de los involucrados no se puede deshacer por completo a posteriori. Solo parcialmente cabe decir: los involucrados en el caso en cuestión fueron un factor; las circunstancias, el otro. En las sociedades modernas, las circunstancias suelen ser factores importantes: la movilidad, las distancias espaciales, el aislamiento de las parejas. La red de desarrollos erróneos y decisiones equivocadas constituye entonces un tapiz: una vez que ha sido mal trenzado, no es posible volver a discernir hebras separadas, aun cuando se puedan seguir como huellas algunos colores oscuros.

Desde un punto de vista objetivo, el entrelazamiento de desarrollos erróneos y decisiones equivocadas constituye lo difuso de los sentimientos de culpa. El fracaso de un buen proyecto de vida deseado por sus protagonistas es siempre una mezcla de culpa objetiva y subjetiva. En teología moral, Karl Rahner habla de «culpa objetiva» dondequiera que una acción o situación no es conforme a normas comprendidas y reconocidas[15]. Por ejemplo, quien no dice la verdad, pese a que acepta la norma en sí de que hay que ser sincero con los demás, es objetivamente culpable. Por otro lado está la imputabilidad subjetiva, que es lo que convierte a una culpa en culpa personal. La contravención de una norma no constituye por sí sola la culpa. La culpa subjetiva surge por el hecho de que el mentiroso debe reconocerse ineludiblemente ante su conciencia como culpable. La objetividad de la norma desempeña en ello un papel fundamental, pero en el caso concreto no es lo único fundamental. ¿Cómo pueden elucidarse a posteriori en una relación los problemas de imputabilidad? Los entrelazamientos no pueden a menudo desurdirse de forma tal que de ello sea posible extraer conclusiones objetivas. Esto vale sobre todo cuando discernir lo entrelazado se antoja necesario para llegar a dictámenes jurídicos.

d) No hay dos experiencias de fracaso iguales

Las condiciones biográficas, familiares y sociales son a menudo diferentes. Quien está en una buena situación social –por ejemplo, una mujer con seguridad económica o trabajo fijo– experimenta el fracaso de forma distinta de quien se ve abocada a una peor situación social a causa de este. También la intensidad de la experiencia de fracaso es disímil. En la experiencia, la escala de lo negativo es infinita. Puede llegar hasta el punto de que no solo tenga lugar la «muerte de la relación», sino que esta aparezca como un homicidio psíquico. En su novela *Malina*, Ingeborg Bachmann describe la «desintegración» de una mujer que, a resultas de la descomposición de su yo, acaba en la objetivación absoluta[16]. Uwe Johnson muestra en un relato cuán destructora puede llegar a ser en una relación la mentira permanente[17]. La experiencia del fracaso nunca es igual. Algunos no cuentan el fracaso entre sus experiencias, porque a menudo subsiste el armazón sin una relación viva. Es posible que las muletas, que mantienen el paso erguido, contribuyan también a la sanación. Pero es innegable que uno cojea.

También la muerte prematura del cónyuge desgarra un proyecto de vida. Si se sueña con un futuro común, si se desea envejecer juntos, ello supone una conmoción irrevocable. Para una madre que debe criar sola a sus hijos, esa situación puede ser resultado tanto del divorcio como de la viudez. Una de las imágenes falsas extendidas consiste en que volver a casarse tras la muerte del cónyuge es, sobre todo para los varones, algo natural. No todo lo que puede aceptarse resulta obvio. En especial, de la aceptación de volver a contraer matrimonio después de la muerte del cónyuge habría que deducir que un segundo matrimonio no representa ninguna revolución. ¿Se puede colocar en todos los casos la muerte física por encima de la muerte de la relación como causa de disolución del matrimonio?

e) Nadie fracasa solo

En una relación, nadie fracasa solo. Quien tiene conciencia de responsabilidad piensa en ello: ¿quién fracasa conmigo? Vienen a la cabeza los hijos, pero también se piensa en que la persona que se ha separado de mí fracasa junto conmigo, aun cuando quizá la apariencia no sea tan fuerte, porque él o ella puede haber iniciado una nueva relación.

Si es cierto que en una relación nadie fracasa solo, hay que preguntarse: ¿pueden entenderse marido y mujer al respecto? En realidad, en la separación que pone fin a su comunidad de vida deberían poner de relieve al mismo tiempo otro trozo de afinidad, a saber, la que les otorga la experiencia del fracaso. Pues de cara a la pregunta por una nueva base, en especial en lo que concierne a la parte de realidad compartida que aún tienen ante sí como padres, sería importante entenderse, más allá de la separación, en el fracaso que les une.

Por último, en este contexto sería importante entender el fracaso del otro como su propio sufrimiento o, mediante esta comprensión por el otro, permitir la indignación de

la propia autoestima, mas sin cultivarla. En francés existe el dicho: *Tout comprendre c'est tout pardonner* [Entender todo es perdonar todo]. Eso es peligroso: si se muestra demasiada comprensión, es posible que uno reprima su autoestima. La comprensión tiene un límite en la justificada valoración de uno mismo. Todavía hay mucho que tiene que ser equilibrado: la justificada autoestima, por un lado, y la necesaria comprensión, por otro.

f) El fracaso nunca se cura del todo, pero se puede vivir con él

Las falsas esperanzas y las falsas expectativas no deben ocultar ni reprimir el fracaso. Ambos cónyuges deben ser capaces de percibir sentimientos sin reprimirlos y de dejar que se les acerque la profundidad del sufrimiento, sin masoquismo ni autoflagelación. Sin embargo, ¿quién quiere en realidad trazar ahí los límites correctamente? Pero lo importante sería dejar que se aproxime a uno, sin masoquismo ni autoflagelación, la certeza de que también lo no completamente sanado debe estar presente en la vida de toda persona. Dorothee Sölle recuerda los tres años que necesitó para dejar atrás sus fantasías suicidas, así como al cojo Jacob, quien, inmerso en el fracaso, lucha por comprenderlo. Poder vivir con la herida del fracaso requiere concertar los compromisos adecuados a la vista de esta situación, y eso tiene que ver con la asimilación del fracaso.

2. Hay que asimilar las experiencias de fracaso, pero ¿cómo se logra eso?

A la hora de abordar el fracaso de relaciones, se trata de posibilitar progresivamente a las personas afectadas los siguientes conocimientos y experiencias y observar cómo los encajan.

a) La persona configura sus relaciones como un ser finito, limitado y falible[18]

Asimilar la experiencia del fracaso significa descubrirse uno a sí mismo como criatura. Teológicamente, «ser finito y limitado» se dice «ser criatura», o sea, no ser Dios, no tener complejo de Dios, lo cual constituye el fin de todo sueño de omnipotencia, una participación en la muerte y el pecado. Experimentarse como un ser limitado y en último término impotente es tan importante para toda persona que solamente en esta confrontación puede visibilizarse algo así como la fe en una profundidad existencial. Pues esperar desde la fe significa cristianamente: experimentarse en una pasividad fundamental y una impotencia extremas. Esperar algo en razón de pronósticos propicios está al alcance de todo el mundo, pero eso no es esperanza sino cálculo.

b) La vida puede crecer también sujeta a limitaciones

Este proceso de desarrollo y crecimiento puede ser considerado tanto desde un punto de vista exterior o superficial como desde un punto de vista interior o profundo. La visión

exterior o superficial la designaría yo con la expresión «muda de piel»: el ser permanece idéntico a sí mismo; se trata de un proceso natural que cambia la piel. La visión interior o profunda es la «transformación»: cada afectado sigue siendo el mismo, pero constata en sí mismo transformaciones que únicamente son posibles si el ser de una persona se ha visto conmovido hasta su hondón. El cambio del ser es el signo de la validez de la experiencia. En los informes de experiencias de los divorciados se pone de manifiesto también que «fascinación» tiene dos significados. «Me fascina», decimos de manera no del todo adecuada cuando contemplamos algo con distancia. Pero de la verdadera fascinación forma parte en realidad el vernos sacudidos, conmocionados. El *tremendum*, el temblor acompaña al *fascinosum*; y solo allí donde esto se cumple –en la fascinación, pero también, en el otro extremo, en el sufrimiento– acontece «transformación» en vez de «muda de piel». Y la transformación es la condición de posibilidad del crecimiento. La muda de piel solamente supone variación o retorno de lo idéntico. Presumiblemente se vuelve a fracasar en la siguiente relación de igual modo o conforme al mismo patrón que en las anteriores. Pues, como deberían tener presente las personas que esperan algo de un cambio de lugar o de relación, uno se lleva a sí mismo consigo dondequiera que vaya.

c) Las buenas cualidades y acciones resurgen después de una experiencia de contraste[19]

Las malas cualidades y acciones resurgen asimismo. Pero el hecho de que alguien estuviera en una situación funesta no resta nada de su efecto a las cualidades, actitudes y acciones aparecidas en tal situación. Por consiguiente, estas resurgen con la asimilación de la culpa y el fracaso; en ese sentido, cabe afirmar que la transformación que entonces acontece hace también de la parte de culpa contenida en el fracaso algo así como la posibilidad de una culpa feliz, o sea, abierta hacia delante: *felix culpa*.

d) La persona que se equivoca puede renacer del arrepentimiento[20]

«Arrepentimiento» no significa que los afectados estén en condiciones de resolver todas las cuestiones concretas personalizando, objetivando, etc., la culpa. El arrepentimiento puede incluir perfectamente la irresoluble pregunta «¿por qué?». Los afectados afrontan su parte de responsabilidad en el fracaso, que no puede ser determinada con precisión, y ello posibilita un renacimiento, tal como lo describe, por ejemplo, Adalbert Stifter en su relato *Brigitta*[21]: el esposo fracasado sabe que empujó a su mujer a quince años de soledad, aunque fue ella quien lo abandonó a él. Anteriormente, él la había dejado por otra, y la esposa, en su herida autoestima, fue durante quince años incapaz de perdonárselo. Ambos reconocen su culpa ante el otro, en el *páthos* decimonónico: «"Pobre, pobre esposa mía", dijo él acongojado, "durante quince años me vi privado de ti, durante quince años has estado sacrificada". Pero ella juntó las manos y, mirando su rostro, dijo con complicidad: "He errado, perdóname, Stephan; ¡el pecado del orgullo!"». Ambos han aportado, por así decir, su parte; y solo a continuación acontece el nuevo

nacimiento. Todo lo que renace de este modo en virtud del arrepentimiento se alza de nuevo. Esa es la lección teológica, y entonces hay más de lo que antes había. En este caso se trata de la sanación de un matrimonio, algo que puede parecer *old fashioned* [anticuado], pero que da para seguir pensando.

e) Aprender a sufrir[22]

Las personas no solo se complacen en sus relaciones sino que sufren igualmente por su imperfección. También es posible hinchar en exceso las expectativas, que así abruman al otro y pasan de largo ante él. Aquí no puedo más que sugerir una respuesta a la compleja cuestión de la capacidad de sufrimiento. A generaciones anteriores se les enseñó: el sufrimiento hay que sobrellevarlo, quizá incluso implorarlo; es muy bueno que uno conozca el mundo como «valle de lágrimas», pues tanto más aprende así a valorar la salvación eterna. Junto a ello estaba la idea de que el sufrimiento ha de ser integrado en la vida. Es posible sobrellevarlo en presencia de Dios, incorporarlo a las experiencias religiosas de la vida. A ello se contrapone en la actualidad una tercera actitud: liberarse en la medida de lo posible del sufrimiento, intentar eliminar tanto cuanto sea posible la causa del sufrimiento, desasirse de ella.

Sobrellevar, integrar y liberarse: son tres modos de responder al problema del sufrimiento. Quien opina exclusivamente que hay que liberarse del sufrimiento y eliminar sus causas en la medida en que se pueda sucumbe a la «presión de resolver problemas», algo que en la actualidad se considera «científico y moderno». Cuando no es posible curar el fracaso, existe también el derecho a sobrellevarlo. Solo que ese aguante no debe extremarse, como ocurre en algunas tradiciones cristianas, hasta el anhelo de entender el sufrimiento como «cruz» e implorarlo. Estas tres perspectivas –sobrellevar el sufrimiento, incorporarlo al conjunto de la vida y, por otra parte, liberarse de él, luchar contra él, eliminar sus causas– deben, en mi opinión, permanecer unidas; y cada cual tiene que encontrar por sí mismo la manera de equilibrarlas entre sí. Eso no se puede decir igual para todo el mundo. Pero los tres puntos de vista forman parte del trabajo de duelo: ¿qué tengo que sobrellevar, de qué debo liberarme, qué puedo integrar? Visto cristianamente, es cierto también que el sufrimiento es elevado a la altura de la solidaridad de la cruz en vez de quedar aplastado bajo el peso de la cruz. Existe una diferencia entre el mundo cristiano y el mundo griego: en último término, el cristianismo no entiende el sufrimiento y el fracaso como tragedia heroica del destino. Frente a la tragedia de la existencia, solo hay una actitud adecuada: el duelo, el trabajo de duelo. El cristianismo enseña la solidaridad de la cruz, en la que Dios se da a conocer como aquel que sufre con el amor, se revela como amante en la medida en que participa como hombre verdadero en el destino humano y lo soporta. De ahí que en el aprendizaje cristiano a sufrir prevalezca asimismo la elevación del sufrimiento, no su aplastamiento bajo una cruz que es entendida equivocadamente como yugo de la existencia cristiana en vez de como ayuda de Dios, yugo que nosotros mismos nos hemos labrado para llevar sobre nuestros hombros.

f) Solo poco a poco aprende la persona necesitada de salvación qué es lo que realmente importa

A lo que es importante desde el punto de vista cristiano se ha aludido ya brevemente con aquella frase citada por Dorothee Sölle: «Te basta mi gracia». «Quien no se levanta (*aufsteht*) tampoco resurge (*ersteht*)». Según esto, la apropiación cristiana de la idea de resurrección tiene también algo que ver con «rebelión» (*Aufstand*), opina Jacques Pohier[23]. Quien no es «rebelde» (*aufständisch*) no resucita (*aufersteht*). Así pues, no se trata solo de tener presente la pasividad fundamental de la que hemos hablado. Hay, ciertamente, una última pasividad fundamental del cristiano: necesito la salvación, estoy postrado. «Me arrojó rostro por delante contra el suelo» (Dorothee Sölle). Quien recibe la gracia divina con esta actitud la deja actuar.

Pero, por otra parte, está también la necesaria resistencia, la necesaria rebelión como signo de que creemos en la solidaridad de Dios no solo en la cruz, sino también en la resurrección. Echemos una vez más una mirada a la historia del encuentro de Jesús con la samaritana. Jesús le dice a esta: «Has tenido cinco hombres, y el de ahora tampoco es tu marido» Se podría sacar esta frase de su contexto y afirmar que el Jesús joánico moraliza a esta mujer; pero nada se dice de tal intención. Y la mujer tampoco lo experimenta así. Ella dice: tienes razón; si sabes eso, eres un profeta. ¿Qué es, pues, lo importante? Jesús no se dirige a la mujer con diagnósticos morales, sino que habla de que llegará el tiempo en que todos adoren a Dios «en espíritu», no solo en Jerusalén o en Samaría. Es evidente que Jesús deja a un lado las distinciones morales cuando come, bebe y conversa desprejuiciada y abiertamente con pecadores. La buena noticia de la reconciliación ocupa el lugar del diagnóstico de la ley. Y por eso: si es posible una nueva vida a partir del fracaso, ¿qué dignidad religiosa o, más exactamente, cristiana tiene este?

3. Nueva vida a partir del fracaso

a) Las situaciones de partida son diferentes

En primer lugar hay que cobrar conciencia de cuán heterogéneas son las situaciones de partida. La descripción general de un nuevo comienzo es casi imposible. Vivir en una nueva relación, que plantea nuevas exigencias, puede ser, por ejemplo, una situación de partida; vivir solo y asumir una nueva responsabilidad, otra distinta. La existencia de niños y la diversidad de su carácter y edad cambian asimismo la situación de manera considerable. Puesto que las posiciones de partida son diferentes, también lo son las posibilidades de nueva vida. Según la viva y experimente, la vida significa algo del todo distinto para cada persona. Siempre es sospechoso que se hable del sufrimiento sin más. No hay dos vidas que sean iguales, como tampoco dos sufrimientos ni dos fracasos.

b) Las posibilidades son distintas

Algunos ejemplos: una mujer quiere, por ejemplo, iniciar una nueva relación, pero ese nuevo comienzo no le resulta posible. En la historia de amor de Tristán e Isolda, especialmente en el nuevo encuentro de Tristán con la otra Isolda, Isolda Manoblanca, se narra justamente esto en el caso del varón: no es posible un nuevo comienzo. El Tristán que, después del destierro y la separación de Isolda la Rubia, conoce a Isolda Manoblanca es sencillamente incapaz desde el punto de vista psíquico y físico de iniciar una nueva relación. Tristán, cuyo nombre procede de *tristesse* [tristeza], no conoce la liviandad de un nuevo gozo amoroso. Este es un modelo de una posible experiencia[24].

Un segundo modelo: una mujer no quiere iniciar ninguna nueva relación. Se ejercita en el arte de la soledad, sin proyectar sobre sus hijos la falta de un compañero.

Un tercer modelo: abrirme a un nuevo proceso de relaciones en mi vida. Las posibilidades son tan diversas que no cabe decir qué sería válido para todos los casos, que sería aconsejable en general. La nueva vida debe estar respaldada por la solidaridad. Solo el reencontrarse con uno mismo lleva a un camino de nueva vida.

c) En cualquier caso, se trata de vivir de forma más consciente, de vivificar activamente la vida

«Vivificación» de la vida no quiere decir sino que la experiencia de intensidad de la vida cobra mayor fuerza. Las personas que realmente creen experimentan la esperanza como llena de sentido, porque con ella pueden vivir más intensamente. Si uno no vive más intensamente gracias a la fe cristiana, si la experiencia de la fe cristiana no fortalece la sensibilidad para algo que «hace subir más alto y hundirse más hondo» (Robert Musil), entonces esa fe no es una experiencia, sino mera convención. Vivificar la vida es posible allí donde los contrastes son más marcados, y eso es lo que ocurre en el fracaso.

Vivificar la vida y vivir más conscientemente resulta posible allí donde pueden entablarse contactos. En muchos casos, a causa del nuevo comienzo en el fracaso, los nuevos contactos son necesarios: como padre o madre solteros en un grupo de referencia, en nuevas situaciones profesionales. Para ello se necesita sin duda la experiencia de la solidaridad, sobre todo la solidaridad de comunidades eclesiales. Quien quiere vivir de forma más consciente y vivificar la vida intenta anclar «más profundamente» su identidad. Aprende más acerca de lo que se esconde tras su propia identidad. «Dios actúa, y yo devengo», dice el Maestro Eckhart en relación con esta profundización del autoconocimiento.

d) Los nuevos caminos vitales después del fracaso plantean problemas con las normas sociales e institucionales

También el mundo secular está regulado. Pero los impedimentos reguladores en lo tocante al derecho familiar y el divorcio son más bien indirectos y burocráticos. Tal como suele ser entendida, la sanción que la Iglesia católica impone a sus miembros en

caso de contraer nuevo matrimonio después de un divorcio no debe ser vista como excomunión de la Iglesia, sino más bien como no admisión a la comunión eucarística. Para que tales normas sean modificadas en el sentido del amor de Dios, que se extiende más allá del fracaso, son necesarias dos cosas: una, que los afectados expongan sus genuinas experiencias en el sentido de convicciones cristianas vividas; y dos, que la Iglesia esté dispuesta a abrirse tanto a las experiencias de los afectados como a las posibilidades de su propia tradición (véase*infra*) y, a resultas de semejantes encuentros, reconsidere sus normas. Esto puede ocurrir también de modo tal que la Iglesia exija condiciones previas especiales para recorrer el camino sacramental hacia el matrimonio. Y junto a ello, la Iglesia tendría que respetar también las uniones de vida de cristianos y cristianas que no hayan sido selladas sacramentalmente en razón de la responsabilidad recíproca vivida por los cónyuges. También el camino que pasa por la conciencia de los afectados debería ser preservado frente a un objetivismo fundado en el derecho sacramental, en el cual se obstaculiza la asignación del amor misericordioso de Dios.

e) ¿Qué sentido tiene ante Dios la historia de fracaso de un matrimonio?

Regreso al punto de partida: la afirmación central de la fe cristiana por lo que respecta a la imagen de Dios reza: Dios es amor. Y amor significa aceptación incondicional. Antes de nada se trata de ver de qué manera muestra Dios el amor por propia iniciativa. Ya al comienzo de este capítulo he dicho que ese amor se manifiesta en el hecho de que para Dios toda persona vale más de lo que vale a sus propios ojos y a los ojos de los demás. Eso quiere decir que es importante percatarse antes de nada de que en la fe el individuo experimenta a Dios como amor, lo que para él comporta una revalorización personal. El amor revaloriza en tanto en cuanto se dirige a la persona como si no existiera nadie más y como si todos los demás no contaran en ese momento. De Dios damos por sentado que ama a todos por igual y, sin embargo, a cada individuo de forma especial. Esto es difícil de imaginar para nosotros, y solo puede pensarse como paradoja. La paradoja del amor divino, o sea, del amor que fluye de Dios es el «a todos por igual y a cada cual de manera especial»: ahí late un misterio. Pero existen analogías para este misterio. No es casualidad que, ya antes de Jesús, Dios fuera denominado Padre o Madre (por ejemplo, por Oseas), porque el amor paternal y maternal puede de hecho aceptar a todos los hijos por igual y, sin embargo, a cada uno de ellos de modo especial.

Esa es la imagen propiamente cristiana que tenemos de Dios. A todos por igual y a cada uno en especial: eso es un misterio. Ello va acompañado por la reflexión de que este misterio nos será revelado cuando vivamos «no ya en la fe, sino en la visión (beatífica)», esto es, al resucitar. Las postrimerías nos muestran que el amor preferencial y la apertura forman una unidad. Esto solo se hará visible en el cielo (véase *infra*).

De ahí que se plantee la pregunta: ¿qué sentido tiene una historia ante Dios, la historia de un fracaso, la historia de dos relaciones sucesivas, si uno ha fracasado en el amor preferencial? Nadie puede estar totalmente abierto a todos. El amor preferencial conoce límites. Precisamente esto se hace manifiesto en el fracaso: el proyecto de vida

en el que el amor preferencial se realiza en tan gran medida se encuentra desbaratado. El afectado o la afectada necesitan, sin embargo, el amor preferencial exactamente igual que cualquier otra persona. Solo en la resurrección se hace patente de qué modo están entrelazados el amor preferencial y el amor universal. O lo que es lo mismo, cómo el individuo forma una nueva comunidad con todas las personas a las que en este mundo no puede amar simultáneamente. Pues lo único que está a nuestro alcance es amar primero a unos y no excluir luego del amor a los demás. Esto vale también allí donde el amor preferencial no se vive en una comunidad sexual de vida, sino en una comunidad conventual: todo lo que es distinto es distinto, y todo lo que no es distinto no es distinto. La comunidad conventual no se crea a través de un sacramento, sino mediante votos. Estos votos de fidelidad parecen más fáciles de revocar en caso de fracaso que las implicaciones de fidelidad del sacramento matrimonial. En este punto tradicionalmente se atribuye un papel especial a la muerte del cónyuge. Pero cabe preguntar: ¿existe solo esta muerte? Además: ¿es esta muerte física una disolución del matrimonio provista de un futuro abierto para una nueva relación? ¿No hay una vida de la relación más allá de la muerte física? ¿Matrimonios que perduran en el cielo, por amor, sin prescripciones adicionales?

4. El sacramento del matrimonio, muerte y resurrección

Hacer hoy experimentable en la fe el sacramento del matrimonio es una tarea especial. Las personas que pertenecen a la Iglesia perciben sin problemas una consonancia entre la universal necesidad básica de permanecer en una relación fiable, necesidad que evidentemente sigue existiendo en las sociedades liberales, y la oferta de la Iglesia de poner la vida conyugal bajo un signo eficaz de salvación siempre que esté presente la pertinente voluntad conyugal. Quien habla del sacramento del matrimonio encuentra oyentes[25].

Pero lo que aquí nos interesa es el fracaso en el marco del matrimonio sacramentalmente contraído. Como es sabido, se habla de matrimonio hasta que la muerte separe a los cónyuges. Es tradición y praxis eclesial no ver ningún obstáculo a un nuevo acto sacramental tras la muerte de uno de los cónyuges. Pero esto no es tan evidente, ya que el testimonio bíblico que parece hablar de un «cielo sin matrimonio» (cf. Mc 12,25 par) también podría entenderse de otra manera.

Las siguientes reflexiones concisas parten de dos impulsos que quizá sean insólitos en la exégesis de este pasaje. El primero es que Jesús, algo raro en él, se manifiesta aquí de forma explícita sobre la cuestión de la resurrección –independientemente de su propio destino y de la promesa, entendida como consuelo y recompensa, de un mundo mejor– y, empujado, por así decir, por las circunstancias, solo para refutar una idea convencional de los fariseos sobre el matrimonio y el celibato (cf. Mc 12,18-27; Mt 22,23-33; Lc 20,27-38). Marcos y Mateo interpolan la perícopa entre el problema de los tributos y el

mandamiento del amor. Lucas, quien ya antes ha abordado el tema (cf. Lc 10,25-37), sitúa inmediatamente a continuación la cuestión del Mesías, que a su vez sigue al mandamiento del amor. Si optamos por la sucesión marcana, vemos a Jesús embarcado ya en Jerusalén en la confrontación final. Después de la aparición ante la multitud que lo aclama (entrada en la ciudad entre hosannas) y del contrapunto de la infructuosidad y la impaciencia (Jesús busca a destiempo higos en la higuera y, al no encontrar fruto alguno, la maldice), a una maldición metafísica le sigue la acción del templo y la confrontación con fariseos y saduceos en un plano argumentativo, tildándolos de profetas de calamidades. Entonces los saduceos plantean a Jesús su capciosa pregunta sobre la resurrección, motivo para ellos de confrontación con los fariseos, para forzar a Jesús a posicionarse a favor de unos u otros. Pero él elige la respuesta a esa casuística de la resurrección de modo tal que desvincula la fe en la resurrección de instituciones como el matrimonio. La pregunta: ¿qué enseña Jesús sobre la resurrección?, no puede esperar aquí como respuesta una descripción doctrinaria de la vida después de la resurrección. La respuesta de Jesús a la historia de los siete hermanos más bien contiene en primer lugar una tesis contraria a la de sus interlocutores y basada en la Escritura y la imagen adecuada de Dios: «Andáis descaminados». La subsiguiente fundamentación concluye con las palabras: «Andáis muy descaminados».

Con una indirecta, Jesús les dice a los fariseos: el cielo no es una instancia de reconocimiento de matrimonios. Pero en otros pasajes Jesús muestra su gusto por la imagen del reino de Dios como banquete nupcial. Por consiguiente, aquí se trata de la eliminación de un vínculo entendido de modo exclusivamente institucional y patriarcal: matrimonio y familia (cf. 12,25).

«Serán *como* ángeles» tiene, pues, una intención anti-institucional: en contra de lo que da a entender una idea farisea, que a su vez se presupone en la capciosa pregunta de los saduceos, no existe ninguna garantía institucional. La más importante afirmación de Dios sobre sí mismo en la Sagrada Escritura, que Jesús aduce como su principal argumento, reza: yo no era, sino que *soy* el Dios de los padres (cf. Ex 3,6). ¡Se trata de una presencia permanente! Un Dios así es lo simultáneo, la irrupción de un tiempo transversal en la línea histórica. Se anuncia una competente interrupción del insidioso relato de los siete hermanos.

De manera parecida entiende esto Marius Reiser: «Jesús deriva… el hecho de la vida después de la muerte... (curiosamente) de Ex 3,6... Considera absurdo aceptar que Dios se caracterice a sí mismo como Dios de personas fallecidas hace ya mucho tiempo, de sombras sin vida en la tierra del silencio. Aceptar que el ser humano pueda sustraerse al señorío y la solicitud de Dios simplemente muriendo equivaldría a tener en poco el poder divino. La frase sobre la resurrección del ser humano y su supervivencia después de la muerte deriva del concepto que Jesús tiene de Dios»[26].

La estructura de la argumentación de Jesús es silogística. Refuta un falso silogismo, que termina contradiciéndose a sí mismo. Premisa mayor: Dios pertenece al ámbito de la

vida, no al de la muerte. Premisa menor: los padres están muertos. Conclusión: por tanto, Dios no es (ya) el Dios de los padres. Pero el examen de los textos demuestra que Dios afirma lo contrario: yo soy su Dios, el Dios de los padres. De ahí que el silogismo deba ser otro. Premisa mayor: donde está Dios, existe vida. Premisa menor: los padres están donde está Dios, pues él es su Dios. Conclusión: los padres viven. Sin embargo, de forma diferente de como vosotros, los fariseos, os lo imagináis. Pero el gozoso banquete escatológico, el *hic et nunc* [aquí y ahora] del momento culminante, de la boda es una imagen del acontecimiento, no de la institución.

Por eso, ni el matrimonio ni el celibato son abordados aquí tal como uno se los imagina en cuanto formas de vida o instituciones. Resulta fácil recurrir aquí a una formulación del principal texto paulino sobre la resurrección, 1 Cor 15,49s: lo que se promete es una transformación, no un reintegro en moneda terrestre.

La forma de vida sacramental (es decir, simbólica) del matrimonio atestigua, como forma, la intensidad y fidelidad del amor de Dios a los seres humanos; a estos les corresponden la paternidad y la maternidad como signos de la compatibilidad de la intensidad (elección exclusiva) y la extensión (abarcando todo) del amor que procede de Dios; además, el celibato enmarcado en el motivo del seguimiento en cuanto signo de universalidad. En el sentido de Pablo: que cada cual intente mostrar fuerza, sentido y fecundidad. La teleología de las formas de vida es la forma escatológica en que compiten unas con otras: no todas tienen el mismo sentido y valor para los afectados, pero sí la misma dignidad.

¿Podemos ampliar el enfoque y hablar de la muerte no desde un punto de vista físico, sino como muerte de la relación aunque continúen vivos los cónyuges? De la reflexión sobre que Jesús responda a la pregunta de los saduceos defendiendo la fe en la resurrección, pero sustrayéndose al mismo tiempo a la expectativa institucional de resurrección de los fariseos, podríamos concluir que Jesús no dice nada sobre aquellos que, como amorosos cónyuges en el matrimonio sacramental, esperan la prolongación posinstitucional de este en una nueva vida. A esta reflexión unos reaccionan alegres, pues para ellos la relación no muere con la muerte; otros, en cambio, no pueden ocultar su sorpresa: «¿Debemos contar con seguir juntos también en el cielo?». Una relación en la que se formula semejante pregunta, ¿está realmente viva? ¿Puede convertirse la separación por la muerte en una expectativa, más aún, en una esperanza?

El nuevo matrimonio sacramental que la muerte de uno de los cónyuges posibilita al otro no le parece a Pablo algo evidente (cf. 1 Cor 6ss). Sin embargo, si se procede así en caso de muerte corporal, se plantea la pregunta: ¿qué hay de la muerte psíquica de la relación? Esta otra muerte, ¿acaso no es también una muerte? ¿No existe para ella un más allá terreno, intramundano? La muerte física ha cambiado: las mujeres no mueren ya a causa de la desmesurada exigencia asociada a los partos, la poligamia de los patriarcas no es una opción. Las personas viven mucho más tiempo y han de afrontar muchos más retos que antes. El potencial de cambio de las sociedades agitadas y aceleradas ocasiona

al mismo tiempo acortamientos móviles y, junto con la mayor esperanza de vida, también el alargamiento de las relaciones. Por consiguiente, hay que preguntar una vez más: ¿existe un «más allá» intramundano?

Semejante perspectiva no ofrece aún respuesta a la cuestión del trato eclesiástico a los fieles divorciados que se han vuelto a casar civilmente. Pero dirige la mirada hacia la tradición, que, teniendo en cuenta sus presupuestos históricos, buscó y encontró respuestas. Esa tradición la estudió en su día Joseph Ratzinger, quien llegó al siguiente resultado: «(a) El proceso de nulidad... no agota el problema, por lo que no puede pretender la rigurosa exclusividad que hubo que atribuirle bajo el dominio de una determinada forma de pensar. (b) La exigencia de que el segundo matrimonio se haya acreditado como una realidad moral durante un tiempo prolongado y haya sido vivido en el espíritu de la fe se corresponde de hecho con el tipo de indulgencia tangible en Basilio, según la cual, tras un largo periodo de penitencia, al "bígamo" (o sea, a quien vive en un segundo matrimonio) se le administra la comunión sin necesidad de poner término a la segunda unión: confiando en la misericordia de Dios, quien no deja la penitencia sin respuesta». Para Ratzinger, que escribe esto en 1972, de aquí se sigue que «la apertura de la comunión eucarística después de un tiempo de prueba no parece ser menos justa y plenamente consonante con la tradición de la Iglesia: la admisión a la *communio* no puede depender aquí de un acto que sería bien inmoral, bien fácticamente imposible... El matrimonio es *sacramentum*... Mas esto no excluye que la comunión eucarística de la Iglesia comprenda también a aquellas personas que reconocen esta doctrina y este principio de vida, pero se encuentran en una situación de necesidad de índole particular en la que necesitan de manera especial la plena comunión con el cuerpo del Señor. La fe eclesial seguirá siendo aun así signo de contradicción; eso es algo inherente a ella, y justamente de ese modo se sabe inmersa en el seguimiento del Señor»[27].

La resurrección después de la muerte física recupera todo lo bueno que, a pesar de los pesares, pudo vivirse en una relación que ha acabado, de modo que eso bueno resucita: para los afectados, para otros involucrados, para todos. La nueva y responsable vida relacional que sigue a la muerte de una relación en esta vida encierra la esperanza cristiana de que también ahí el reino de Dios «está cerca»: un trozo de este cielo, en el que el amor preferencial y la apertura se entrelazan, debería ser posible ya ahora. Las personas deberían intentar vivir con ello. Si «el ser humano es el camino de la Iglesia», la *communio* eclesial debería expresar esto en el sentido de las posibilidades de la tradición y en el sentido de los nuevos retos y las convicciones cristianas vividas.

---

1. Estas ideas fueron publicadas originariamente en otra forma bajo el título: «Ethos des Scheiterns»: *Concilium* 26/5 (1990), 385-393 [trad. esp.: «*Ethos* del fracaso y de la vuelta a empezar: una perspectiva teológico-ética olvidada»: Concilium (Esp) 231 (1990), 243-259]. Ahí, el interés radicaba más bien en la asimilación espiritual del fracaso por parte de la persona concernida. En las páginas que siguen intento encuadrar en una

perspectiva teológicamente objetiva las ideas basadas en intensas conversaciones sobre el fracaso. Cf. además G. Fuchs y J. Werbick, *Vom christlichen Umgang mit Niederlagen*, Freiburg i.Br. 1991.

2. Cf., por ejemplo, las resoluciones del sínodo diocesano de Rottemburgo-Stuttgart de 1985-1986. Véase además *Christlich gelebte Ehe und Familie. Ein Beschluss der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Resoluciones del Sínodo de las Diócesis Alemanas, cuaderno 11, 1975; A. Jopp, *Die Zeit ist reif. Sakramentenempfang durch wiederverheiratete Geschiedene*, Nürtingen 1996.

3. Cf., por ejemplo, Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta a los obispos sobre la recepción de la comunión eucarística por parte de los fieles divorciados vueltos a casar*, 15 de octubre de 1994. Véanse al respecto las reflexiones realizadas por Joseph Ratzinger en 1972, que se recuerdan en la conclusión del presente capítulo.

4. Cf. *ibid*., n. 3.

5. Cf. A. Auer, «Zur Seelsorge mit wiederverheirateten Geschiedenen»: *Theologische Quartalschrift* 175 (1995) 84-96, en referencia a G. Virt, *Epikie – verantwortlicher Umgang mit Normen*, Mainz 1983.

6. Cf. Benedicto XVI, *Deus Caritas est*, Roma 2005. Sobre el tema del amor, cf. la exhaustiva obra G. M. Hoff (ed.), *Lieben. Provokationen* (Salzburger Hochschulwochen 2008), Innsbruck-Wien 2008, que incluye adicionales reflexiones mías sobre el aspecto teológico: D. Mieth, «Lieben – Von der Anerkennung zur Annahme zur Einheit», en *ibid*., 124-148.

7. Cf. el tapiz en el convento de las ursulinas en Erfurt, en el que la leyenda de María Magdalena fue tejida con hondura espiritual a finales del siglo XV por las hermanas de la Magdalena que a la sazón habitaban allí.

8. Cf. M. Theobald, *Herrenworte im Johannesevangelium*, Freiburg i.Br. 2002, 617.

9. Cf. «Homilía 66», en Maestro Eckhart, *Klassikerausgabe in 2 Bänden*, ed. por N. Largier, München 1993, vol. 2, 10ss [trad. esp.: *Sermones del Maestro Eckhart*, Ignitus - Sanz y Torres, Madrid 2009].

10. Cf. «Homilía 107», en Maestro Eckhart, *Deutsche Werke* IV, Stuttgart 1997 [trad. esp.: *Tratados y sermones: obras alemanas*, Edhasa, Barcelona 1983]; al respecto, véase D. Mieth, *Meister Eckhart*, München 2014, 163-169.

11. M. Theobald, «Jesu Wort von der Ehescheidung»: *Theologische Quartalschrift* 175 (1995), 109-124, aquí 123s.

12. Cf. D. Mieth, *Ehe als Entwurf. Zur Lebensform der Liebe*, Mainz 1984.

13. Cf. Pablo VI, *Humanae vitae* 8s.

14. D. Sölle, *Die Hinreise*, Stuttgart 1975, 42s [trad. esp.: *Viaje de ida: experiencia religiosa e identidad humana*, Sal Terrae, Santader 1977].

15. Cf. K. Rahner y A. Röper, *Objektive und subjektive Moral*, Freiburg i.Br. 1975.

16. Cf. I. Bachmann, *Malina. Roman*, Frankfurt a.M. 1971 [trad. esp.: *Malina*, Akal, Tres Cantos (Madrid) 2003].

17. Cf. U. Johnson, *Skizze eines Verunglückten*, Frankfurt a.M. 1981 [trad. esp.: «Apuntes de un accidentado», en Íd. y M. Frisch, *Accidente*, Errata Naturae 2013]. Al respecto, cf. D. Mieth, «Das sechste Gebot, Du sollst nicht ehebrechen – Ewige Liebe – Glück oder Illusion? Vom Eheordal in "Numeri" bis zu Uwe Johnsons "Skizze eines Verunglückten"», en S. Schmidt (ed.), *Was die Zehn Gebote heute bedeuten können. Anstöße zum Glücklichsein*, Ostfildern 2000, 168-193.

18. Cf. D. Mieth, *Das gläserne Glück der Liebe*, Freiburg i.Br. 1992.

19. Cf. Íd., *Moral und Erfahrung*, vol. 1, Freiburg i.Br. / Fribourg (Suiza) 1999, 142.

20. Cf. el famoso ensayo de M. Scheler, «Reue und Wiedergeburt», en Íd., *Das Ewige im Menschen*, Bern 1954, 29-59 [trad. esp.: *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, Encuentro, Madrid 2007].

21. Cf. A. Stifter, *Brigitta. Novelle*, Frankfurt a.M. 1997 [trad. esp.: *Brigitta*, Bartleby, Velilla de San Antonio (Madrid) 2008].

22. Cf. D. Mieth, «Mystische Frömmigkeit in unserer Zeit. Zur Aktualität des "Buches der göttlichen Tröstung" Meister Eckharts», en W. Böhme, *Begegnung mit Gott. Über den mystischen Glauben*, Stuttgart 1989, 9-31.

23. Cf. J. POHIER, *Wenn ich Gott sage*, Mainz 1980. Con esta sugerencia no me adhiero a la visión que Pohier tiene de la agonía y la muerte.

24. Cf. D. MIETH, *Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik*, Mainz 1976.

25. Cf. ÍD., «Das Sakrament der Ehe angesichts der Frage nach Glauben und Erfahrung»: *Theologische Quartalschrift* 167 (1987), 95-105.

26. Citado según *Informationen* 250, Rottemburgo-Stuttgart, 8.

27. J. RATZINGER, «Zur Frage der Unauflöslichkeit der Ehe, Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung», en *Ehe und Ehescheidung, Diskussion unter Christen* (Schriften der katholischen Akademie in Bayern, vol. 59), München 1972, 35-56.

CAPÍTULO 15:

Misericordia, justicia y derecho.

¿Pueden los conceptos jurídicos fomentar nueva vida?

CATHLEEN KAVENY[1]

AL anunciar su intención de convocar un sínodo extraordinario sobre la familia, el papa Francisco formuló con esmero y decisión la finalidad del evento. El foco de atención del sínodo no son abstractas cuestiones teóricas de teología moral, sacramentología y derecho canónico, por muy importantes que estas puedan ser; antes bien, las principales preocupaciones del sínodo extraordinario son concretas y prácticas: su propósito radica en «debatir los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización». El papa Francisco acentuó que el sínodo de octubre de 2014 no va a dejar de lado las cuestiones espinosas a las que se enfrenta la Iglesia en la actualidad, tales como la idoneidad de los católicos divorciados y vueltos a casar para recibir el sacramento de la eucaristía. Además, puso énfasis en la importancia de abordar estas cuestiones dentro de un marco particular apropiado para la misión de la Iglesia. «La Iglesia es una madre y debe recorrer esta senda de misericordia y encontrar una forma de misericordia para todos»[2].

En el presente capítulo me gustaría contribuir al diálogo sobre esta cuestión. En la primera sección, me basaré en el libro del cardenal Walter Kasper sobre la misericordia para desarrollar una percepción más rica de lo que significa la misericordia y de lo que se requiere de la Iglesia en su atención pastoral a los católicos divorciados y vueltos a casar. Inspirándome en el derecho civil estadounidense, intentaré refutar una de las principales objeciones a la propuesta de Kasper; a saber, que la mayoría de los católicos divorciados y vueltos a casar no pueden ser admitidos a la comunión porque el pecado cometido contra su primer matrimonio es un pecado continuado. El legislador supremo para la Iglesia católica de Roma es, por supuesto, Jesucristo, quien entregó su vida con el fin de ofrecer a los pecadores arrepentidos la oportunidad de nueva vida. En la breve tercera sección, reflexiono sobre la coherencia de mi propuesta con la enseñanza de Jesús.

1. La misericordia como nueva oportunidad

¿Qué significa para la Iglesia situar en el marco de la misericordia su discernimiento sobre cómo responder a las tribulaciones de sus miembros en el terreno del matrimonio y la vida familiar? Un brillante y compasivo libro escrito por el cardenal Walter Kasper,

La misericordia: clave del Evangelio y de la vida cristiana, nos ayuda a abordar esta cuestión. Kasper sostiene que el tema de la misericordia ha sido «imperdonablemente olvidado» en la reflexión teológica, a pesar de que los terribles acontecimientos del siglo XX reflejan la abrumadora necesidad que la humanidad tiene de la misericordia de Dios, pero también de la misericordia interhumana[3]. Además, Kasper muestra que las más profundas necesidades humanas se corresponden con una verdad fundamental sobre la naturaleza divina. Dios no se limita a actuar con misericordia de vez en cuando; antes bien, Dios *es* misericordia. Kasper escribe:

> «La compasión divina es efectiva desde el principio. La compasión es el modo en el que Dios se opone y resiste al mal, que lleva la voz cantante. Esto no lo hace a la fuerza y con violencia. No se lanza a dar golpes sin más; antes al contrario, movido por su compasión crea sin cesar nuevos espacios de vida y bendición para el ser humano»[4].

a) La misericordia es el principal atributo de Dios

La idea de «nuevos espacios de vida y bendición» es una clave para entender la visión que Kasper tiene de la misericordia divina. Mientras que el pecado comporta muerte, la misericordia posibilita nueva vida. Dios no se limita a perdonar a distancia, dejando que nos cozamos en nuestra propia miseria. Dios nos concede una *nueva oportunidad* y, con ella, nuevas posibilidades de florecimiento. Como escribe Kasper, «Dios, movido por su misericordia, le ha concedido [al ser humano] nueva vida y nuevo espacio vital»[5]. El perdón borra el pecado, la misericordia posibilita nueva vida.

La misericordia no es simplemente una de las maravillosas cualidades de Dios; a juicio de Kasper, se trata del principal atributo divino[6]. De hecho, la misericordia es la característica divina a la luz de la cual deben interpretarse y entenderse todos los demás atributos de Dios, incluida la justicia[7].

Además, igual de importante es afirmar que la misericordia proporciona la clave hermenéutica para comprender la relación de Dios con el mundo; no es sino «origen y meta de los caminos de Dios»[8]. «Para todo aquel que esté dispuesto por principio a la conversión y se arrepienta de sus pecados, Dios, en su misericordia, mantiene abierta una posibilidad de salvación, por muy grande que sea la culpa de esa persona y por muy echada a perder que previamente haya estado su vida»[9].

Dada esta visión de la naturaleza de Dios y la acción salvífica de Cristo, no es sorprendente que Kasper considere la misericordia elemento central de la actividad de la Iglesia; de hecho, denomina a la Iglesia «sacramento del amor y la misericordia»[10]. Inspirándose en la bella encíclica de Juan Pablo II *Dives in misericordia*[11], Kasper afirma que la Iglesia debe «dar testimonio de la compasión divina» de una triple manera: «La Iglesia debe: (a) anunciar la compasión de Dios; (b) ofrecer concretamente a las personas esa compasión divina en el sacramento de la misericordia, o sea, en el

sacramento de la penitencia; y (c) permitir que la compasión divina se manifieste y realice en su figura concreta y en toda su vida, incluido el derecho canónico»[12].

No basta, por tanto, con que la Iglesia proclame la misericordia divina con palabras ni tampoco con hacer accesible esa misericordia a través del sacramento de la reconciliación. En su condición de cuerpo de Cristo, la Iglesia debe encarnar la misericordia de Dios en todos los aspectos de su vida institucional, incluido el derecho canónico. No debe ofrecer sus servicios a la gente respetable, formal y acaudalada. Al igual que Jesucristo mismo, debe salir al encuentro de los pobres y marginados, en especial de los pecadores. Kasper escribe: «De ahí que la crítica más grave que se le puede hacer a la Iglesia sea... la de que con frecuencia no lleva o no parece llevar a la práctica sus palabras, que habla de la misericordia de Dios, pero muchas personas la experimentan como rigurosa, dura e inmisericorde»[13].

Kasper acentúa que la misericordia no menoscaba la justicia, sino que la realiza y trasciende. Y no lo hace negando que haya ocurrido un mal, sino resistiéndose a permitir que el acto malo o injusto defina por entero a quien lo ha perpetrado y oponiéndose a todo esfuerzo de hacer justicia que implique aniquilar toda esperanza de una futura participación de esa persona en la comunidad.

Además, el derecho canónico mismo debe preocuparse por la misericordia, pues esta forma parte del propósito último de aquel: promover la activa participación de la Iglesia en el plan salvífico de Dios para la humanidad. Dar prioridad a la misericordia en la interpretación del derecho canónico no significa, sin embargo, renunciar al carácter objetivo del derecho. En vez de ello, podría decirse, una parte de la tarea de la misericordia consiste en invitarnos a afinar la aplicación del derecho usando la *aequitas canonica* [equidad canónica]. «Se trata de aplicar debidamente el sentido objetivo del derecho en una situación particular a menudo compleja de un modo tal que resulte verdaderamente justo y equitativo en esa situación»[14]. Kasper acentúa además que el derecho canónico desde ser interpretado en los casos concretos «conforme a su propia intención... esto es, según la *oikonomía*, según el orden salvífico global de Dios»[15]. En concreto, ello concede a las personas margen para un nuevo comienzo y esperanza en un futuro mejor: «Y entonces [el juez] dictará sentencia justa, pero no una sentencia que tenga el efecto de una guillotina, sino una sentencia que deje abierto "un resquicio para la misericordia", esto es, que posibilite al otro, siempre que muestre buena voluntad, un nuevo comienzo»[16].

b) La misericordia y la familia

En su reciente libro *El evangelio de la familia*, el cardenal Kasper desarrolla sus ideas sobre la relación de la misericordia, la justicia y el derecho al hilo de cuestiones concretas que han de afrontarse en el sínodo extraordinario, tales como el trato de la Iglesia a los fieles divorciados vueltos a casar[17]. Advirtiendo frente al riesgo de reducir

el problema a la readmisión de estos individuos a la comunión, Kasper acentúa que la Iglesia debe considerar «toda la pastoral matrimonial y familiar», la cual ha de incluir una exhaustiva catequesis y preparación al matrimonio que se inicie ya en la adolescencia[18]. La prevención de la ruptura familiar, por importante que sea, no resulta suficiente en la situación que hoy vivimos. Kasper señala que «muchos cónyuges abandonados dependen, por el bien de los hijos, de una nueva relación y de un matrimonio civil al que no pueden renunciar sin cargar con nuevas culpas. Muchas veces, después de las amargas experiencias del pasado, estas relaciones les permiten saborear una nueva alegría e incluso son percibidas a menudo como un don del cielo»[19].

¿Qué respuesta debería dar la Iglesia a tales parejas? Por una parte, Kasper reconoce que «no puede proponer una solución diferente o contraria a las palabras de Jesús», que forman la base de la enseñanza de la Iglesia sobre la indisolubilidad del matrimonio sacramental[20]. Por otra parte, Kasper no puede interpretar las palabras de Jesús al margen del entero contexto de la misión salvífica de Jesús: «Misericordia y fidelidad van unidas. Debido a la fidelidad misericordiosa de Dios, no existe situación humana que esté absolutamente privada de esperanza y de solución. Por muy bajo que pueda caer el ser humano, nunca podrá caer fuera de la misericordia de Dios»[21]. Para Kasper, este punto es crucial. La misericordia de Dios es creativa; implica la oportunidad de una vida renovada, incluyendo en especial una renovada y rica relación con Dios.

Con estos principios firmemente asentados, Kasper procede cautelosamente al análisis de casos particulares, que divide en dos categorías: 1) situaciones en las que las partes están convencidas de que su primer matrimonio sacramental fue inválido; y 2) situaciones en las que el primer matrimonio sacramental fue válido, pero se ha revelado irremediablemente inviable. En relación con las situaciones encuadradas en la primera categoría, Kasper solicita una revisión de las prácticas y los procedimientos eclesiásticos de anulación, de suerte que respeten mejor la dignidad personal de quienes participan en ellos, puesto que «detrás de toda práctica, de toda postura y de toda causa [hay] personas que esperan justicia»[22].

Lo que ha generado mayor atención y controversia ha sido, sin embargo, la respuesta de Kasper a las situaciones incluidas en la segunda categoría. Kasper comienza señalando que los católicos divorciados y vueltos a casar son alentados a recibir la comunión espiritual en la misa, a pesar de su irregular estatus matrimonial. Luego pasa a preguntarse por qué deberían ser excluidos de la recepción plena de la eucaristía. «Si excluimos de los sacramentos a los cristianos divorciados y vueltos a casar que están dispuestos a acercarse a ellos, y los remitimos a la vía de la salvación extrasacramental, ¿no ponemos tal vez en entredicho la fundamental estructura sacramental de la Iglesia?»[23]. Permitir que tales personas reciban la comunión no significa, acentúa Kasper, que los divorciados que se han vuelto a casar puedan contraer un segundo matrimonio sacramental mientras vive el primer cónyuge. No se trata de una «segunda nave» después del naufragio de la primera. Es, sin embargo, una «tabla de salvación»

que compasivamente se ofrece a una persona que se hunde, «una tabla de salvación... a través de la participación en la comunión»[24].

¿Qué significa en el caso de una persona divorciada que ha contraído nuevas nupcias estar «debidamente dispuesta» a recibir la comunión? Kasper no es un laxista; una cuidadosa lectura de su propuesta pone de manifiesto que establece cinco criterios para la recepción de la comunión: 1) el católico divorciado siente sinceramente haber fracasado en su primer matrimonio; 2) el regreso junto al primer cónyuge está definitivamente excluido; 3) el segundo matrimonio no puede ser abandonado sin incurrir en culpa adicional; 4) el católico que desea comulgar intenta vivir su segundo matrimonio en el contexto de la fe, incluida la educación católica de los hijos que pudiera haber; 5) el católico anhela los sacramentos de la penitencia y la eucaristía como fuentes de fortaleza espiritual[25].

Kasper propone que el católico penitente, divorciado y vuelto a casar sea admitido, bajo estas condiciones, a la confesión y la comunión. Con tanta pasión como elocuencia afirma: «Si [el perdón] es [posible] para el asesino, también lo es para el adúltero». Los sacramentos, nos recuerda, no son «un premio para quien se comporta debidamente y para una élite, excluyendo a quienes más los necesitan»[26]. A pesar de su elocuencia, esta afirmación ha encontrado una importante resistencia entre algunos moralistas y canonistas[27]. Puesto que el sacramento matrimonial dura hasta la muerte de uno de los cónyuges, los críticos de Kasper insisten en que la Iglesia debe tratar el supuesto segundo matrimonio como una situación que comporta reiterados actos de adulterio. En consecuencia, sostienen que la analogía de Kasper no es adecuada: el asesino arrepentido confiesa un pecado que pertenece al pasado y ya está concluido, mientras que el divorciado y vuelto a casar confiesa un pecado que se comete de continuo, sin un firme propósito de enmienda. En consecuencia, el asesino puede recibir la absolución, pero no así el divorciado que se ha vuelto a casar, a menos que acceda a convivir con su segundo cónyuge sin mantener relaciones sexuales. En resumen, los críticos del cardenal Kasper creen que la propuesta de este de readmitir a los católicos divorciados y vueltos a casar a la comunión es falsa misericordia, porque no toma en consideración las exigencias de la verdad y la justicia.

2. Esbozar un camino hacia delante: perspectivas extraídas del derecho civil

¿Existe alguna salida de este dilema? En lo que resta del presente capítulo, me gustaría proponer una posible senda, que se compone de dos pasos. Primero, quiero sugerir que el término «adulterio», tal como se usa en el contexto contemporáneo, no es el más adecuado para describir el pecado que una persona divorciada y vuelta a casar civilmente comete contra su primer matrimonio sacramental. Segundo, no pretendo negar que en numerosos casos los cónyuges de un matrimonio roto han pecado uno contra otro y

ambos contra su vínculo conyugal. Deseo sugerir, sin embargo, que es posible tratar su pecado contra el primer matrimonio como un pecado ya concluido en vez de como un pecado continuado. Abordando la situación de este modo, los cónyuges unidos por matrimonio sacramental y luego divorciados pueden arrepentirse del mal perpetrado y comenzar una nueva vida con un nuevo cónyuge. Y así pueden disfrutar de una misericordiosa segunda oportunidad.

Antes de iniciar este camino, quiero hacer unas cuantas advertencias. Reconozco plenamente que mi enfoque puede ser algo novedoso. Lo presento como un experimento mental. Con toda humildad, me inspiro en el llamamiento del papa Francisco a desarrollar una nueva forma de pensar sobre estos asuntos con el fin de dar respuesta a los problemas pastorales reales. Espero que mi plan- teamiento sea coherente con las perspectivas más profundas de la tradición y, en particular, con la explicación de la relación entre la misericordia divina y la justicia divina que tan elocuentemente ha expuesto el cardenal Kasper. Mi objetivo radica de hecho en mostrar con cierto detalle cómo la misericordia puede ser conciliable con las operaciones de la justicia legal en estos casos. Pero estoy totalmente abierta a la crítica y la corrección.

Confío en estimular el refinamiento de los términos y normas jurídicos de la Iglesia empujando a la comunidad católica a pensar con mayor precisión sobre la naturaleza y cadencia del mal que se le hace a un matrimonio sacramental con un divorcio y un nuevo matrimonio. A primera vista, la terminología jurídico-técnica que emplearé en mi análisis parecerá una herramienta poco apropiada para impulsar la obra de la misericordia. Mi esperanza es, sin embargo, que un uso más preciso de los términos jurídicos nos ayude a ver que la aplicación de la misericordia por parte de la Iglesia en el caso de los católicos divorciados y vueltos a casar no menoscaba la justicia. Como señala el cardenal Kasper, una manera de hacer que la misericordia respalde a la justicia es fomentando un encaje más cuidadoso entre nuestras categorías jurídicas y las complicadas situaciones fácticas a las que se aplican. «No se trata de una reinterpretación arbitraria, sino de hacer valer el sentido del derecho objetivo de manera respetuosa con el asunto y la situación»[28].

No soy canonista, sino experta en derecho civil estadounidense. Aunque voy a emplear conceptos y casos tomados del derecho estadounidense, no se trata de conceptos y casos idiosincrásicos de Estados Unidos. Apuntan a asuntos que deben ser abordados por todo sistema jurídico[29]. Al igual que la tradición canónica de la Iglesia, las tradiciones jurídicas seculares deben esforzarse también por aplicar tales conceptos jurídico-morales a situaciones concretas en las que están involucrados seres humanos falibles. Si bien el concepto de «misericordia» tal vez no anime explícitamente aspectos de la ley secular en el mismo grado en que anima el derecho canónico, veremos que los jueces seculares tienen en cuenta la necesidad de los seres humanos de continuar con sus vidas sin vivir bajo la constante amenaza de la persecución de la ley. En cierto sentido son, pues, sensibles a la exigencia de un nuevo comienzo que eleva la misericordia. Por consiguiente, cuando afronten las cambiantes circunstancias del matrimonio (que es un

asunto tanto de moralidad natural y derecho civil como de derecho canónico y sacramentología), es posible que los participantes en el sínodo descubran que el derecho civil ofrece una útil piedra de toque para el debate.

a) ¿Es «adulterio» el término adecuado?

El concepto de «adulterio» –y el mal que esta conducta ocasiona– ha cambiado de manera significativa a lo largo de los siglos. En épocas antiguas, el adulterio era visto en general como equivalente a un delito contra la propiedad: la violación de la propiedad de otro hombre sobre una mujer. En la ley mosaica, al igual que en el temprano derecho romano, un varón casado no cometía adulterio si mantenía relaciones con una mujer soltera. Esta actividad era problemática no solo en sí, sino por las consecuencias que tenía para la estructura social y económica del hogar. Tornaba inciertas las líneas de sucesión patrilineal, puesto que, en caso de practicarse, el varón no podía estar seguro de que todos los hijos alumbrados por su mujer fueran realmente suyos.

En las actuales sociedades occidentales, el concepto de «adulterio» se refiere principalmente a la infidelidad de un cónyuge a otro. Se aplica por igual a varones y mujeres. La infidelidad sexual es un aspecto del fenómeno de adulterio, pero solo eso: un aspecto. El adulterio comporta una infidelidad poliédrica. Aunque supuestamente mantiene con su esposa o esposo un hogar y una vida familiar comunes, el cónyuge adúltero está desviando de hecho su intimidad sexual, apoyo emocional y quizá incluso recursos económicos del proyecto común del matrimonio. En el caso más habitual de adulterio, la conducta del adúltero a menudo es un secreto para el otro cónyuge, quien suele sentirse avergonzado y engañado cuando se descubre la infidelidad. Además, el cónyuge engañado siente con frecuencia que ha sido utilizado por el cónyuge infiel. Mientras que su esposo o esposa ha estado buscando satisfacción fuera del matrimonio, el cónyuge engañado ha dedicado su atención y energías a la relación conyugal. Sobre todo si se trata de una mujer dedicada a cuidar de los hijos pequeños más que a participar en el mundo laboral, el cónyuge inocente puede depender del matrimonio para su seguridad económica y bienestar material. En nuestra época, el adulterio implica tres factores: 1) engaño; 2) infidelidad física y emocional; y 3) explotación del cónyuge inocente[30].

Me parece, por consiguiente, que el término «adulterio» no es aplicable en realidad a una situación que surge *después de que* una pareja casada obtenga el divorcio y una de las partes o las dos vuelvan a casarse. El divorcio civil es público; no hay engaño. Habida cuenta de que el divorcio disuelve el vínculo legal que el matrimonio originario había establecido entre las dos partes, lo que sucede después de ese punto no cuenta en rigor como infidelidad (o traición). Por último, el divorcio informa a ambos cónyuges de que el otro no está comprometido ya en construir una vida común. Les deja claro que no pueden esperar fidelidad sexual del otro. En consecuencia, después de un divorcio civil,

es muy difícil considerar siquiera a la parte inocente como todavía *explotada* por su antiguo cónyuge.

Así pues, pienso que resulta muy engañoso hablar de que una persona actúa «adulterinamente» con respecto a su primer cónyuge después de que se han divorciado civilmente, porque el uso del término en esta situación no respeta elementos clave de su significado. Aún más engañoso es, pienso, afirmar que una persona divorciada y vuelta a casar comete adulterio contra su primer cónyuge por mantener relaciones sexuales con un nuevo cónyuge.

Llegados aquí, hay que acentuar dos puntos decisivos. Primero, es muy posible que una de las dos partes o ambas actuaran equivocadamente al ocasionar la ruptura de su primer matrimonio. Pero una vez que no existe posibilidad realista de reconciliación en esta vida, el mal es un mal consumado, ya realizado, no un mal continuado. Los católicos, después de todo, no creen que el matrimonio se prolongue hasta la eternidad. El matrimonio como proyecto común de dos personas acaba, por tanto, cuando no existe ya posibilidad de que reviva en esta vida. En consecuencia, los males perpetrados por los cónyuges contra ese matrimonio finalizan una vez que los cónyuges están civilmente divorciados y es palmario que su relación no puede ser ya salvada.

En segundo lugar, todavía después del divorcio es posible actuar injustamente contra el antiguo cónyuge de uno. El divorcio no elimina por entero el vínculo entre las dos partes. Una de las partes puede tener, por ejemplo, obligación moral de pagar una pensión alimenticia para ayudar a la otra parte, en especial si esta dedica su tiempo a la crianza de los hijos. Todo padre o madre tiene obligaciones morales persistentes, creo, no solo para con sus hijos, sino también para la madre o el padre de estos, que es su antiguo cónyuge. Pienso que ambas partes tienen, como mínimo y en cualesquiera circunstancias, una persistente obligación de rezar por quien ha sido su esposo o esposa.

Sin embargo, ninguno de estos dos puntos comporta la afirmación de que un divorciado o divorciada comete un mal *adicional* contra su primer cónyuge –o contra su primer matrimonio– volviéndose a casar. Desenmarañando sus vidas, separándose uno de otro en lo que concierne tanto al lecho como a la mesa, el divorcio civil hace patente que su proyecto matrimonial conjunto se ha acabado y nunca será retomado en esta vida –ni nunca más, puesto que sabemos que no existe matrimonio en el cielo–. Cuando una de las dos partes se casa de nuevo, asume nuevos compromisos con una persona distinta. Pero ese nuevo compromiso, en sí y de por sí, no inflige daño adicional alguno al primer matrimonio. Puesto que el primer matrimonio no puede revivir en esta vida, no es susceptible ya de sufrir ningún daño añadido. Por tanto, sugiere el cardenal Kasper, resulta consonante con los hechos de la actual vida marital en Occidente pensar que las partes del primer matrimonio puedan arrepentirse de cualquier daño que hayan causado y seguir adelante con sus vidas, agradecidas por el perdón y la misericordia de Dios.

b) Definir el delito

A medida que una tradición jurídica madura, añade matices y complejidad a sus categorías de ofensa, a fin de responder mejor a rasgos destacados de los casos que encuentra. Considérese, por ejemplo, el desarrollo en la tradición angloamericana en lo relativo al crimen de homicidio. En fecha tan tardía como el siglo XI, todo homicidio era bien un asesinato, bien un homicidio justificable. Todo asesinato podía castigarse con la muerte. Conforme fue transcurriendo el tiempo, se añadieron distinciones a la ley para salvar a los «asesinos» menos culpables (por ejemplo, quienes habían matado accidentalmente a otra persona). Al principio, suavizar la sentencia de tales criminales era privilegio del rey. Más tarde, a medida que el derecho comenzó a incorporar las categorías que desencadenaban el perdón real, devino cuestión de justicia tratar el homicidio intencionado de manera diferente que el homicidio accidental[31].

Así pues, un sistema jurídico puede desarrollarse y de hecho se desarrolla para tomar en consideración factores morales destacados. Como muestra el ejemplo del homicidio, este desarrollo puede producirse cuando la sociedad alcanza una mejor comprensión de la diferencia que introduce el estado mental del criminal (la *mens rea*). Pero el desarrollo puede acontecer también cuando la sociedad llega a una mejor comprensión de la naturaleza y el alcance exactos del mal o la injusticia en cuestión (el *actus reus*).

La primera tarea a la que se enfrenta cualquier abogado de la acusación, particular o pública, es determinar la «unidad de acusación» por el mal cometido por el acusado[32]. Esta tarea no siempre resulta fácil. Un ladrón que sustrae seis pulseras de un vestidor, ¿comete un solo delito o seis delitos? Un padre que golpea a su hijo tres veces con todas sus fuerzas, ¿comete un solo delito o tres delitos? Determinar la respuesta a estos interrogantes requiere prestar atención a la intención del legislador. Pero también exige que los tribunales ejerzan la sabiduría práctica, porque la intención del legislador no siempre está clara. El reto de definir el delito es más difícil cuando lo que se ha de juzgar no es meramente una acción aislada, sino un patrón organizado de conducta. Por ejemplo, cabría preguntarse si gestionar una taberna ilegal es un solo delito o si el número de delitos cometidos se incrementa con cada copa servida o cada cliente atendido[33].

¿Cuál es exactamente el mal que comete el católico divorciado y vuelto a casar? La tradición católica afirma generalmente que esa persona comete adulterio cada vez que mantiene relaciones sexuales con su segundo cónyuge. Aunque el adulterio no se consideraba por lo común delito en Europa, algunos estados estadounidenses, influidos por los códigos morales puritanos, lo tipificaron como delito. En numerosos casos, los tribunales estadounidenses entendieron en efecto cada acto de adulterio como un delito imputable por separado. Y en muchas circunstancias, eso tenía sentido. Pero en circunstancias que implican segundas relaciones de larga duración (tal como ocurre con los católicos divorciados y vueltos a casar), algunos tribunales estadounidenses reformularon el cargo de forma que encajara mejor con el delito real.

Considérese, por ejemplo, el caso *ex parte Snow*, en el que el Tribunal Supremo de Estados Unidos tuvo que abordar la cuestión de cómo la poligamia mormónica se entrecruza con las leyes contra la cohabitación ilícita[34]. Lorenzo Snow era un polígamo residente en Utah. El fiscal federal le imputó tres cargos de cohabitación ilícita por tres años naturales sucesivos. El tribunal, en cambio, sostuvo que el gobierno no podía dividir arbitrariamente una única cohabitación ilícita ininterrumpida de tres años en tres cargos delictivos diferentes; la descripción del delito tenía que amoldarse a la realidad vivida por el acusado.

Un segundo caso de poligamia hace patente con mayor claridad aún lo que queremos decir. En el caso *exparte Nielsen*, el gobierno federal imputó a Hans Nielsen cohabitación ilícita y un delito separado de adulterio. Rechazando la forma en la que el gobierno había formulado la actividad delictiva de Nielsen, el Tribunal Supremo de los Estados Unidos afirmó que el adulterio era un delito menor incluido en el delito de cohabitación ilícita[35]. El tribunal prestó atención al contexto más amplio: reconoció que el problema suscitado por los casos de poligamia de los mormones no era solo –ni principalmente– el sexo fuera del primer matrimonio considerado en abstracto. Para el sistema jurídico estadounidense, el problema fundamental era el hecho de que los varones mormones se veían a sí mismos iniciando una relación marital adicional, de la que los actos sexuales únicamente eran una parte.

Como ilustran los casos *ex parte Snow* y *ex parte Nielsen*, un reto muy habitual de todo sistema jurídico radica en describir de manera adecuada la actividad ilícita en la que se han involucrado los acusados, de un modo tal que capte lo que esas personas llevan a cabo de facto en cuanto seres humanos y agentes morales. En algunos casos, describir debidamente la acción ilícita del acusado requiere dirigir la mirada más allá de los actos aislados y concretos que ha cometido, situándolos en un patrón más amplio de actividad deliberada. Requiere, por así decir, reajustar el foco de la lente de la ley para obtener una perspectiva razonable de la situación.

Me parece que esta clase de reajuste de la perspectiva puede ayudar a la Iglesia a entender mejor la situación de las personas divorciadas y vueltas a casar. La descripción correcta de su actividad es *cohabitación* con compromiso; es sencillamente inexacto decir de un católico civilmente divorciado y vuelto a casar que comete múltiples e inconexos actos de adulterio. Las partes del segundo matrimonio no se esconden en una habitación de hotel para gozar de un momento de placer irresponsable. Están entregadas a un proyecto de vida continuado, comprometido y organizado, que incluye las relaciones sexuales pero no se limita a ellas. Ese proyecto de vida puede perfectamente comportar compromisos adicionales y complementarios con hijos y parientes mayores, así como entre ambos cónyuges en la salud y la enfermedad.

En algunos sentidos, moralistas y juristas afrontan idéntico reto. Para hacer bien su trabajo, unos y otros deben formular adecuadamente la cuestión. Han de preguntarse: ¿cuál es la descripción correcta de la actividad que estamos encargados de guiar y

regular? Para la Iglesia católica, en este momento de la historia, el asunto que está en juego en el caso de los divorciadas vueltos a casar no tiene que ver primordialmente con los actos sexuales. Guarda relación sobre todo con abandonar el complejo conjunto de compromisos y vulnerabilidades que conlleva el matrimonio y asumir un nuevo conjunto de compromisos y vulnerabilidades, aunque todavía viva el primer cónyuge de uno. Como sugiere la sentencia en el caso *ex parte Nielsen*, el foco de nuestra atención y análisis debería ser el marco más amplio proporcionado por la nueva relación.

Llegados a este punto de mi análisis, el lector podría objetar que mis ideas, inspiradas por el derecho estadounidense, pueden ser interesantes, pero no refuerzan la argumentación del cardenal Kasper a favor de mostrar misericordia a los divorciados vueltos a casar. De hecho, algunos lectores podrían pensar que estoy debilitándola. En vez de afirmar que los divorciados vueltos a casar pecan en todos y cada uno de los actos sexuales que realizan, mi análisis legal me aboca a aseverar que pecan en la totalidad de su cohabitación en el segundo matrimonio. Ello los pone, en todo caso, en una situación aún peor, puesto que, de ser así las cosas, no podrían remediar su situación ni siquiera conviviendo como hermano y hermana.

Mi respuesta a esta objeción es acudir al derecho civil en busca de nuevas ideas. Con respecto a la situación de los divorciados vueltos a casar, además de abordar la pregunta: «¿Cuál es la falta, el mal que se comete?», debemos preguntar asimismo: «¿Cuándo comienza y cuándo acaba esa falta, ese mal perpetrado?». ¿Persiste realmente la falta mientras dura la segunda relación marital, siempre y cuando todavía viva el primer cónyuge?

Como no es de extrañar, el derecho secular ha tenido que abordar en una serie de casos la cuestión general de cuánto tiempo perdura un delito. Como veremos, la ley reconoce que el mero hecho de que los efectos de un delito persistan durante un tiempo no convierte a ese delito en un «delito continuado». Pienso que este reconocimiento proporcionará cierto respaldo al enfoque de Kasper. Si un delito está consumado y, por tanto, no permanece en curso desde una perspectiva legal o moral, quien lo ha perpetrado puede arrepentirse efectivamente de él. Para formularlo de manera más concreta: si los actos pecaminosos que un varón o una mujer comete contra su primer matrimonio están ya consumados en el momento en que contrae un segundo matrimonio, entonces él o ella puede arrepentirse efectivamente de esos pecados y recibir la comunión[36].

c) Delitos continuados y delitos consumados

Como ya he señalado, uno de los obstáculos decisivos para admitir a la comunión a los divorciados vueltos a casar civilmente es el parecer canónico de que su delito contra el matrimonio sacramental que contrajeron en primer lugar es un delito continuado. Según los críticos de la propuesta del cardenal Kasper, este hecho diferencia la situación del asesino de la situación del divorciado vuelto a casar en lo relativo a la comunión eucarística. El asesinato está consumado; por tanto, el asesino puede arrepentirse de su

pecado y recibir la eucaristía. El divorciado que ha contraído nuevo matrimonio, en cambio, no puede hacerlo, porque su pecado está en curso, no ha concluido.

Pero ¿por qué tenemos que considerar la situación de esta manera? Responder a esta pregunta nos exige explorar un asunto más fundamental: ¿cómo distinguimos entre faltas concluidas, por una parte, y faltas continuadas, por otra? Un instante de reflexión muestra que la respuesta a esta pregunta no es evidente. ¿Por qué no considerar, por ejemplo, el asesinato un crimen continuado? Después de todo, la víctima sigue estando muerta y el sufrimiento causado a su familia, amigos y comunidad perdura años y años. ¿Por qué no decimos, por ejemplo, que el asesinato es un delito que se prolonga durante toda la esperanza de vida que tenía la víctima?

Resulta que el sistema jurídico civil reconoce que distinguir delitos instantáneos de delitos continuados no siempre es fácil e inmediato[37]. Hablando en términos generales, un delito instantáneo es un «acto específico» que acontece en un instante concreto. El daño que causa se produce en ese momento y no se extiende más allá de él. Un delito continuado se diferencia de un delito instantáneo en dos puntos: primero, por regla general implica un curso prolongado de actuación; segundo, el daño que causa persiste por un periodo de tiempo. *Ambas* características son parte necesaria de la definición de delito continuado. En consecuencia, la ley reconoce que ciertas conductas que son tenidas por un curso continuado de actividad delictiva no constituyen en realidad un delito continuado. «El rasgo distintivo del delito continuado es que perdura más allá del acto ilegal inicial y que "cada día trae una renovada amenaza del mal que el Congreso pretendía prevenir", incluso después de que hayan acontecido los elementos necesarios para determinar el delito»[38]. Al mismo tiempo, los tribunales han reconocido que «tampoco los delitos continuados se prolongan, por regla general, indefinidamente»[39].

En aras de la claridad conceptual es importante entender qué es lo que constituye un delito continuado. También es importante por otras razones secundarias, como, por ejemplo, determinar cuándo prescribe un delito. Cuanto más se prolongue un delito, tanto mayor será también el tiempo en que un potencial acusado corra riesgo de ser procesado. Salta a la vista que, a la hora de decidir cuánto tiempo debe permanecer expuesto a la acción del Estado un potencial acusado, se da un conflicto de valores; en la lucha por conciliar estos valores podemos ver algunas resonancias con la noción kasperiana de «misericordia». Los tribunales reconocen, por ejemplo, que la existencia de plazos de prescripción de los delitos no solo estimula la eficiencia y exactitud en la acusación, sino que también protege los derechos del acusado. Además, los tribunales favorecen activamente el valor de la «tranquilidad» (*repose*), que, según el especialista Jeffrey Boles, consiste en «los objetivos interrelacionados de proporcionar paz mental, evitar la frustración de expectativas establecidas y reducir la incertidumbre sobre el futuro en la vida de los acusados»[40]. Favoreciendo el concepto de «tranquilidad», los tribunales reconocen, pues, la necesidad de que las partes puedan continuar con sus vidas y (salvo en el caso de delitos muy serios, como el asesinato) no sean perseguidas de por

vida por sus errores pasados. Aquí podemos ver resonancias con la finalidad de la misericordia tal como la entiende Kasper.

Durante muchos años no existió en Estados Unidos una aproximación uniforme a la definición de delitos continuados. En 1970, sin embargo, el Tribunal Supremo de los Estados Unidos abordó la cuestión en el caso *Toussie vs. United States*[41]. Llamado a filas, Robert Toussie tenía que registrarse en el censo militar antes de pasar cinco días de su decimoctavo cumpleaños, que fue en 1959. Nunca se registró en oficina militar alguna, a pesar de que la ley exige a todo varón estadounidense de entre 18 y 26 años estar registrado. Toussie fue acusado de eludir el servicio militar en 1967 y posteriormente fue declarado culpable de ese delito. En su apelación, Toussie arguyó que la acusación estaba anulada porque el delito había prescrito a los cinco años. El gobierno de los Estados Unidos replicó que el delito había continuado produciéndose cada día que Toussie no se había registrado hasta cumplir los veintiséis.

El Tribunal Supremo se puso de parte del acusado y revocó su condena[42]. El tribunal estableció una prueba bimembre para identificar delitos continuados. Primero, los tribunales deben tener en cuenta la intención del legislador: ¿pretende el legislador definir el delito como un delito continuado? Segundo, los tribunales deben considerar asimismo la naturaleza del delito. El factor decisivo a este respecto es si el delito ocasiona «un daño que dura mientras persiste la conducta»[43]. Precisamente porque la consideración de un delito como continuado en vez de como finalizado representa una mayor desventaja para el acusado, el Tribunal Supremo afirma que existe una fuerte presunción en contra de ella.

Así, por ejemplo, la conspiración, en ocasiones denominada «combinación delictiva», se considera por lo general el delito continuado paradigmático: dos o más partes se reúnen, a menudo en secreto, para planificar otros delitos. Una conspiración para atracar bancos es un delito diferente de los atracos concretos y que, además, se suma a estos. Persiste hasta que es rota por un acto específico, como, por ejemplo, que uno de los conspiradores acuda a la policía para delatar a sus antiguos socios o que la policía arreste a algunos de los conspiradores o a todos ellos. También el secuestro es visto por lo común como un delito continuado: «Se trata de un delito en el que se retiene a una persona continuadamente en contra de su voluntad... manteniendo a padres y familiares en un constante estado de angustia»[44]. Asimismo, la posesión de objetos prohibidos es tenida ampliamente por un delito continuado. El hecho mismo de que artículos ilegales y peligrosos, tales como bombas o drogas, estén disponibles amenaza el bienestar de la comunidad en su conjunto.

Es importante acentuar que un delito no puede considerarse continuado solo porque algunos de sus aspectos o efectos se prolonguen en el tiempo. El sintagma «delito continuado» es una expresión jurídica técnica, no meramente una expresión cronológica. La situación subyacente al caso *Toussie* pone de manifiesto este hecho con meridiana claridad. Aunque Robert Toussie permaneció hasta los veintiséis años sin cumplir la

exigencia de registrarse en el censo militar antes de que pasaran cinco días de su decimoctavo cumpleaños, el Tribunal Supremo afirmó que el verdadero delito quedó consumado cuando no se registró en el plazo de cinco días después de su decimoctavo cumpleaños.

Para ser tenida desde la perspectiva legal por un «delito continuado», la infracción debe comportar un daño continuado y jurídicamente cognoscible. Este punto nos ayuda a entender por qué las mejores sentencias no han tratado como delito continuado sin más cualquier clase de prolongada posesión ilícita[45]. Por ejemplo, en el caso *United States vs. De La Mata*, el Tribunal Estadounidense de Apelación del Undécimo Distrito sostuvo que el fraude bancario *no* es un delito continuado[46]. Los acusados habían firmado contratos de arrendamiento fraudulentos, cobrando pagos por tales arrendamientos hasta que fueron descubiertos y detenidos por agentes de la ley. La acusación mantenía que los acusados habían estado involucrados en un delito continuado que no concluyó hasta que fueron arrestados. El tribunal se mostró en desacuerdo: «Llevando esto a su conclusión lógica, la recaudación de rentas por un arrendamiento obtenido fraudulentamente por un periodo de noventa y nueve años suspendería la prescripción legal durante noventa y nueve años. Consideramos que esto supone ir demasiado lejos»[47]. El tribunal distinguió entre el delito, que era el propio plan fraudulento, y la implementación de ese plan a lo largo del tiempo que se estuvo cometiendo el delito, que era la recaudación de las rentas del arrendamiento durante el plazo previsto. La lección del caso *De La Mata* es, pues, la siguiente: el solo hecho de que la realización del delito se desarrollara a lo largo del tiempo no significa que el delito mismo fuera un delito continuado desde una perspectiva jurídica. A diferencia de la posesión de armas peligrosas, la mera ejecución de un arrendamiento fraudulento no representa ningún peligro continuado adicional para la comunidad.

Me parece que el derecho secular sobre delitos continuados ofrece lecciones que pueden ser aplicadas por analogía de dos maneras a la situación de los católicos divorciados y vueltos a casar. En primer lugar, para decidir si un delito cumple o no la definición técnico-jurídica de delito continuado, el tribunal se centra en si el daño que la ley pretende prevenir se prolonga en el tiempo. Asumamos en aras de la argumentación que un divorciado que se ha vuelto a casar ha infligido algún mal a su primer matrimonio. ¿Es de verdad correcto afirmar que ese daño causado al cónyuge originario, a los hijos tenidos con este y a la comunidad continúa acumulándose indefinidamente, año tras año? En la mayoría de los casos, me parece que no ocurre así. El daño se consuma, se acaba con la disolución del primer matrimonio y todo lo que ello comporta, como la división de un hogar en dos hogares. Cabría argüir que la segunda ceremonia nupcial causa algún daño adicional, ya que es un signo definitivo de que el primer matrimonio no tiene probabilidad alguna de revivir. Pero suponiendo que el divorcio y el nuevo enlace causaran daño al primer matrimonio, el daño no se prolonga todo el tiempo que dure el segundo matrimonio. De hecho, puede ocurrir perfectamente que, si los dos cónyuges del matrimonio originario pasan a tener una segunda pareja estable, la relación

entre ellos se estabilice, incrementando el bienestar de los hijos tenidos en común. Si las partes del matrimonio sacramental encuentran nuevos compañeros que les ayudan a florecer, es posible que sean capaces de verse sin amargura.

En segundo lugar, la jurisprudencia sugiere que sería conveniente adoptar la distinción entre el delito en sí, por una parte, y la concreción de las consecuencias del hecho, por otra. El actual enfoque moral y canónico católico trata cada acto sexual en el segundo matrimonio como una continuada infidelidad al primer matrimonio, como hitos de una falta continuada. A mi juicio, esta manera de formular la situación está considerablemente distorsionada. Pienso que la mejor manera de considerar la vida del segundo matrimonio, incluidas las relaciones sexuales, es viéndola como desarrollo de la segunda ceremonia nupcial, que en la mayoría de los casos pone término definitivamente a la posibilidad de reasumir el primer matrimonio[48].

3. Discernir la intención del legislador: ¿qué dijo e hizo Jesús?

Todos los casos legales seculares que he analizado en las secciones anteriores hacen patente una idea importante: la intención del legislador es un factor decisivo a la hora de determinar la naturaleza y duración de un delito. Los tribunales no niegan que el legislador tenga poder para tipificar un determinado delito como delito continuado. Dados los valores contrapuestos, en especial el valor de la tranquilidad (*repose*), insisten en que la intención del legislador esté clara antes de estimar que un delito concreto es un delito continuado.

En la comunidad católica, el supremo legislador no es otro que Dios, tal como se revela de la forma más perfecta en Jesucristo. ¿Qué enseñó Jesús sobre el divorcio y la celebración de segundas nupcias? Si bien el examen detallado de este tema desborda el alcance del presente capítulo, me parece necesario realizar una serie de observaciones al respecto[49].

Primero, es importante prestar atención al contexto social en el que habló Jesús. El divorcio era un fenómeno casi universal en el antiguo Oriente Próximo, incluido el pueblo judío. Como señala el distinguido exegeta del Nuevo Testamento John P. Meier, «casi todos los textos judíos anteriores a la *Septuaginta* que conocemos reflejan un judaísmo en el que el varón podía repudiar a su mujer por prácticamente cualquier razón»[50]. Lo contrario no era cierto; en la antigua Palestina, una mujer no podía repudiar a su marido por *ninguna* razón. Además, en las sociedades antiguas la mujer repudiada se encontraba en una situación de extraordinaria precariedad; a menos que pudiera encontrar otro varón con el que casarse, dependía de que su propia familia de origen la acogiera y protegiera[51].

Por tanto, la forma en que Lucas y Mateo recogen las afirmaciones de Jesús sobre el divorcio refleja la enorme disparidad de poder y vulnerabilidad existente entre el esposo

y la esposa. Es el *varón* que repudia a su esposa y se casa con otra quien comete adulterio y (según Mateo) *hace* que su antigua mujer se vea involucrada en adulterio. La falta moral es principalmente del varón, no de la mujer. En marcado contraste con esto, el Evangelio de Marcos y la Primera Carta de Pablo a los Corintios afirman adicionalmente que la mujer que se divorcia de su esposo comete asimismo adulterio. La mayoría de los comentaristas señalan que el Evangelio de Marcos y la Primera carta a los Corintios fueron escritos en el contexto de un sistema jurídico romano, en el que las mujeres tenían el mismo derecho legal que los varones a repudiar a sus cónyuges. Puesto que solicitar el divorcio ni siquiera era una opción para las mujeres judías normales en tiempos de Jesús, Meier concluye que las palabras de Mc 10,12 «quedan casi automáticamente descartadas como un dicho del Jesús histórico»[52].

¿Es lógico extender las palabras de Jesús condenando el divorcio desde un contexto palestino, en el que los varones pueden repudiar unilateralmente a sus vulnerables esposas, a un contexto romano, en el que las mujeres disfrutan de algo más de igualdad y también pueden repudiar a sus esposos? A mi juicio, depende de cuál sea el propósito de la prohibición de divorciarse y volver a contraer matrimonio. Si su finalidad consiste principalmente en proteger la pureza sexual, la extensión parece válida. En cambio, si su finalidad es proteger a personas vulnerables, especialmente a mujeres vulnerables, entonces la extensión es más cuestionable, al menos en algunos casos. Como revela la conducta de Jesús a lo largo de los evangelios, su principal preocupación no es propiciar la pureza, sino proteger a los vulnerables.

Segundo, es importante prestar atención a la audiencia a la que se dirige Jesús. El relato sinóptico más completo de las opiniones de Jesús sobre el matrimonio y el divorcio se encuentra en Mc 10,1-12. Jesús aborda la cuestión de una manera académica; al comienzo del pasaje se nos dice que Jesús «se encaminó desde allí [Cafarnaún, en Galilea] al territorio de Judea, al otro lado del Jordán. De nuevo se acercó a él una multitud y, según su costumbre, se puso a enseñar. Llegaron unos fariseos y, para ponerlo a prueba, le preguntaron: "¿Puede un hombre repudiar a su mujer?"»[53].

En respuesta a los fariseos, que adujeron la autorización otorgada por Moisés a los varones judíos para divorciarse de sus esposas (por cualquier razón), Jesús invoca la intención originaria de Dios para el matrimonio:

> «Les contestó: "¿Qué os mandó Moisés?". Respondieron: "Moisés permitió escribir el *acta de divorcio y repudiarla*". Jesús les dijo: "Porque sois obstinados Moisés escribió semejante precepto. Pero al principio de la creación *'Dios los hizo hombre y mujer, y por eso abandona un hombre a su padre y a su madre, [se une a su mujer] y los dos se hacen una sola carne'. De suerte que ya no son dos, sino una sola carne.* Así pues, lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre"»[54].

Jesús ofrece aquí una respuesta académica a una pregunta académica, formulada por interrogadores poderosos y potencialmente hostiles que lo estaban «examinando». Dada su autoridad en la comunidad judía, los fariseos se veían a sí mismos en posición no solo de poner a prueba a Jesús, sino también de juzgarlo. Puesto que su visión del

divorcio se correspondía con la de Moisés, los fariseos daban por supuesto que estaba en consonancia con la propia voluntad de Dios respecto al matrimonio. En su réplica, Jesús no solo comunicó la verdadera posición de Dios sobre el matrimonio; también demostró su propio rango en relación con Moisés. Jesús reclamó su propia autoridad como intérprete sumo de la ley judía[55].

Así pues, en su conversación con los fariseos Jesús estaba inmerso en lo que hoy denominaríamos un debate académico con quienes pretendían tener la misma o mayor autoridad que él. No estaba tratando con una situación pastoral que le requiriera aplicar su enseñanza a personas humanas concretas enfrentadas con las consecuencias del pecado humano. La Escritura nos ofrece también ejemplos de la actividad de Jesús como un sanador misericordioso, lo que nos ayuda a situar su reflexión más académica sobre el matrimonio en un contexto más amplio.

El relato que más útil me parece a este respecto es el del encuentro de Jesús con la samaritana junto al pozo de Jacob[56]. Jesús le pide de beber, lo que la sorprende, pues los judíos normalmente eludían toda interacción con los samaritanos. A cambio, ella le pide que le dé a beber el agua viva que solamente él puede ofrecer. El relato continúa:

Jesús le dice: «Ve, llama a tu marido y vuelve acá». La mujer le responde: «No tengo marido». Y entonces Jesús le dice: «Tienes razón al decir que no tienes marido; pues has tenido cinco hombres, y el de ahora tampoco es tu marido. En eso has dicho la verdad»[57].

Jesús se revela a la samaritana como el Mesías. Le revela un gran secreto: que él es la fuente del agua de vida eterna y la invita a «adorar al Padre en espíritu y verdad». Sin embargo, Jesús no da una respuesta rígida y legal a la obviamente irregular situación marital de la mujer. No le dice que regrese junto a su primer marido, suponiendo que esté aún vivo. No le ordena que abandone a su actual compañero. En definitiva, trata a la mujer con talante pastoral y constructivo. No aborda su situación de la misma y abstracta manera en que se conduce en el debate académico con los fariseos sobre el matrimonio.

En vez de ello, Jesús hace un uso creativo de la situación de la samaritana, convirtiéndola en discípula y socia en su obra de evangelización en curso. Le dijo la verdad sobre su situación; pero lo hizo con amor, de una forma que llevó a la mujer a maravillarse de su perspicacia. Y la verdad resultó vivificadora, no solo para ella sino para la entera comunidad. «En aquella aldea muchos creyeron en él por lo que había contado la mujer, afirmando que le había contado todo lo que ella había hecho»[58]. Jesús usó el conocimiento de los pecados de la mujer no para condenarla, sino para convertir a otros a una vida nueva.

El Evangelio de Juan también subraya el misericordioso cariño que Jesús muestra a la hora de tratar a los pecadores, en contraste con la severidad que caracteriza sus batallas más académicas con maestros religiosos[59]. Intentando una vez más cazar a Jesús con una trampa, los fariseos usan como cebo a una mujer que ha sido pillada en

adulterio. La llevan ante Jesús y le preguntan a este si deben lapidarla según lo dispuesto por la ley mosaica. Jesús no solo elude la trampa académica sino que se pone de forma pastoralmente contundente de parte de la aterrorizada mujer. Responde a la pregunta de los fariseos desviando con brillantez su fuerza: «Quien de vosotros esté sin pecado tire la primera piedra»[60]. Todos se marchan, dejando a Jesús a solas con la mujer. Sin embargo, el único hombre sin pecado, lejos de condenarla, le dice: «Ve y en adelante no peques más»[61].

Merece la pena reflexionar sobre el significado de la advertencia de Jesús. ¿Le exigiría Jesús a la mujer, por ejemplo, dejar a un segundo marido con el que se habría casado después de que su primer marido la repudiara? Pero ¿por qué iba Jesús a rechazar el mortífero legalismo de los fariseos solo para imponer sobre la conciencia de la mujer una forma aún más rigurosa de legalismo? En mi opinión, que Jesús le dijera a la mujer pillada en adulterio: «Ve y en adelante no peques más», significa que debe ser *posible* para ella marcharse y no volver pecar... y *seguir viviendo* en la época, las circunstancias y la cultura en que se encontraba. De lo contrario, sus esfuerzos por salvarla de la ejecución carecerían de sentido y serían crueles.

Por último, es importante prestar atención a la finalidad general de la ley. Ninguna provisión legal concreta se interpreta a sí misma; debe ser entendida y aplicada con referencia al bien de la comunidad a la que pretende guiar y servir. Jesús nos recuerda con frecuencia que los mandamientos y las prohibiciones deben ser situados en un contexto más amplio. Poniendo a Jesús una vez más a prueba, un fariseo le pregunta qué mandamiento es el mayor. Jesús responde:

> «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, y con toda tu mente. Este es el precepto más importante; pero el segundo es equivalente: "*Amarás al prójimo como a ti mismo*". Estos dos preceptos sustentan la ley entera y los profetas»[62].

Como ha mostrado Walter Kasper con tanto acierto, el Dios al que hemos de amar es el Dios de la misericordia, el Dios que quiere que todos los seres humanos se salven. Por consiguiente, debemos interpretar las palabras de Jesús sobre el matrimonio y el divorcio a la luz de esta verdad general. Es evidente que Jesús rechaza el divorcio y el volver a contraer matrimonio como contrarios a la voluntad originaria de Dios. Está claro que trata el divorcio y el nuevo matrimonio del varón como semejantes al adulterio y que ese juicio se ha ampliado desde los más primitivos tiempos de la comunidad cristiana al divorcio y nuevo matrimonio de la mujer. Pero nada en las palabras o la conducta de Jesús exige que el pecado que representa divorciarse y casarse de nuevo deba ser entendido como un pecado que se prolonga indefinidamente, sin posibilidad de arrepentimiento efectivo mientras el otro cónyuge del primer matrimonio siga vivo. Imponer tal exigencia en todos los casos no es misericordioso, y la misericordia es la piedra de toque última para el legislador divino.

4. El paso siguiente: reflexiones sobre el matrimonio sacramental

El núcleo de mi argumentación puede resumirse de la siguiente manera: es muy posible que las partes de un matrimonio fracasado se hayan dañado recíprocamente y hayan dañado su matrimonio durante el transcurso de su ruptura y sus secuelas inmediatas. En la mayoría de los casos, contraer un segundo matrimonio civil extingue por completo toda esperanza de reconciliación en esta vida de los cónyuges del primer matrimonio. Puesto que en el cielo no existe matrimonio ni se da a nadie en matrimonio a otra persona, el daño que ambos cónyuges han infligido a su primer matrimonio está consumado, acabado, no en desarrollo. Por consiguiente, deberían ser capaces de arrepentirse de ese daño y pasar a cumplir las nuevas responsabilidades de su segundo matrimonio.

No he abordado, sin embargo, una objeción clave. Alguien podría decir que mi análisis puede estar muy bien y ser apropiado para el matrimonio natural, pero no se ajusta a las preocupaciones específicas del matrimonio sacramental, que la enseñanza de la Iglesia declara indisoluble. Salir al paso de estas preocupaciones en detalle desbordaría el alcance del presente capítulo. Haré, sin embargo, unas cuantas breves observaciones.

Nótese que la nítida distinción entre matrimonio natural y matrimonio sacramental no cuenta con respaldo de textos bíblicos. Es una innovación de la tradición canónica. Mi visión es que debería ser posible considerar que el vínculo creado por el primer matrimonio, el sacramental, persiste de algún modo (por ejemplo, en la obligación de los cónyuges de rezar uno por otro) sin necesidad de interpretar que el duradero vínculo sacramental excluye un segundo matrimonio, esta vez natural. ¿Tiene la Iglesia poder para desarrollar su doctrina del matrimonio sacramental de este modo, a favor de la misericordia? Creo que sí. De hecho, dentro de la propia tradición existen precedentes de semejante desarrollo.

Como señala John T. Noonan, Jr., el gran historiador del derecho canónico matrimonial, la tradición canónica encontró hace ya mucho tiempo un equilibrio de valores tanto en su definición del matrimonio como en la formulación de sus rasgos fundamentales:

> «La unión de los bautizados era el símbolo de la unión de Cristo y su Iglesia, al igual que también lo era, de otro modo, el matrimonio de un obispo con su sede. La Curia había disuelto ambos tipos de uniones mediante un poder colocado por encima de lo humano y tan solo se retuvo de disolver formalmente las uniones carnales de los bautizados. Sin embargo, en el curso de ocho siglos de proceso jurídico hasta los valores simbólicos de esas uniones fueron contrabalanceados por otros valores en el sistema. Ni la construcción teórica de lo que la naturaleza exigía en el matrimonio ni los textos expresos de la Escritura, ni la ausencia de precedentes ni el deseo de uniformidad impidieron la innovación por parte de los creativos legisladores del pasado. La variedad en las uniones ya reconocidas –en sus propósitos, su estabilidad, su forma de terminar, su simbolismo– fue lo que justificó la creencia de que la última clase de matrimonio no había sido creada»[63].

1. Titular de la cátedra Darald y Juliet Libby de derecho y teología en el Boston College (Estados Unidos).

2. F. X. Rocca, «Pope Calls Synod to Discuss Families, Divorce, and Remarriage»: *Catholic News Service*, 8 de octubre de 2013, accesible en: http://www.catholicnews.com/data/stories/cns/1304231.htm.

3. W. Kasper, *La misericordia: clave del Evangelio y de la vida cristiana*, Sal Terrae, Santander 2012, 18.

4. *Ibid*., 53.

5. *Ibid*., 62. Cf. asimismo *ibid.*, 62-63: «Así, la misericordia de Dios es el poder divino que conserva, protege, fomenta, recrea y fundamenta la vida. Desborda la lógica de la justicia humana, que se resume en el castigo y la muerte del pecador. La misericordia divina quiere la vida. Desde la fidelidad a la alianza con su pueblo, Dios, movido por su misericordia, restablece la relación destruida por el pecado y concede nuevas y fiables relaciones de vida. La misericordia es la opción de Dios por la vida»

6. Cf. *ibid*., 89. Kasper arguye que la misericordia es un espejo del amor de la Trinidad, que se comunica a sí mismo; al respecto, véase *ibid*., 96-102.

7. Cf. *ibid*., 95. No hace falta decir que determinar la relación de la misericordia y la justicia resulta extremadamente difícil. La justicia se define por lo general como dar a cada persona lo que le corresponde, respetando así el orden moral fundamental del mundo. Sin embargo, se trata también de una virtud orientada al bien común de la comunidad. La misericordia divina, cabría decir, es el atributo por el cual Dios permite a los pecadores seguir existiendo en una situación en la que la justicia, por sí sola, exigiría que fueran destruidos en castigo por sus pecados.

8. *Ibid*., 102.

9. *Ibid*., 114.

10. *Ibid*., 155.

11. Cf. Juan Pablo II, *Dives in Misericordia* (1980).

12. W. Kasper, *La misericordia*, *op. cit*. (cf. *supra*, nota 3), 159.

13. *Ibid*., 166.

14. *Ibid*., 176.

15. *Ibid*., 174.

16. *Ibid*., 177.

17. W. Kasper, *El evangelio de la familia*, Sal Terrae, Santander 2014). Se trata del informe que sobre el tema de la vida familiar pronunció ante el consistorio extraordinario de cardenales celebrado el 20 y el 21 de febrero de 2014 en el Vaticano.

18. *Ibid*., 58.

19. *Ibid*., 58-59

20. *Ibid*., 59.

21. *Ibidem*.

22. *Ibid*., 64. Para este punto, véase la obra del destacado jurista católico J. T. Noonan, Jr., *Persons and Masks of the Law: Cardozo, Holmes, Jefferson, and Wythe as Makersof the Masks* (Berkeley, CA: University of California Press, 2002). Noonan escribe que un proceso jurídico «solo se entiende adecuadamente si normas y personas son consideradas como componentes igual de esenciales, siendo así que toda norma depende de personas que la formulen, apliquen y se sometan a ella y toda persona utiliza normas. En el análisis de la ley, normas y personas se complementan. Por la misma razón, el paradigma del juez imparcial y el paradigma del juez personalmente responsable son igual de necesarios» (p. 18).

23. *Ibid*., 66.

24. *Ibid*., 68.

25. *Ibid*., 70-71.

26. *Ibid*., 69-70.

27. Cf., por ejemplo, S. Gregg, «Cardinal Kasper, Communion, and Divorce – Again»: *Catholic World Report*, 4 de junio de 2014 [accesible en: www.catholicworldreport.com/Item/3173/cardinal_kasper_communion_and_divorceagain.aspx, consultado el 14 de octubre de 2014]; «Cardinal Caffarra Expresses SeriousConcerns About Family Synod Debates»: *Zenit*, 24 de marzo de 2014 [accesible en www.zenit.org/en/articles/cardinal-caffarra-expresses-serious-concerns-about-family-synod-debates, consultado el 14 de octubre de 2014]; R. Spaemann, «Divorce and Remarriage»: *First Things*, agosto/septiembre de 2014; J. Corbett, op, et al., «Recent Proposals for the Pastoral Care of the Divorced and Remarried: A Theological Assessment»: *Nova et Vetera* 12/3 (2014), 601-630.

28. W. Kasper, *La misericordia*, *op. cit*. (cf. *supra*, nota 3), 176.

29. A medida que avanza este proyecto, estoy deseando profundizar en estudios jurídicos comparativos con objeto de ver si los sistemas legales de otros países afrontan las cuestiones que trato a continuación.

30. La definición de «adulterio» en el *Catecismo de la Iglesia católica* se centra en el componente sexual del acto. Sin embargo, tanto en la tradición moral católica como en las tradiciones jurídicas de Occidente existen precedentes para el desarrollo de comprensiones más matizadas del mal que pretenden prevenir las prohibiciones morales específicas. Así, por ejemplo, hoy ya no vemos el adulterio como un delito contra la propiedad.

31. Véase, por ejemplo, J. Fitzjames Stephen, *A History of the Criminal Law of England*,Macmillan, London 1883. Para una breve visión de conjunto, cf. Ch. E. Moylan, Jr., *A Brief History of Criminal Homicide and its Exponential Proliferation*, Maryland Institute for Continuing Professional Education of Lawyers, 2002. Para una explicación de cómo factores que inicialmente desencadenaban el indulto del soberano (un concepto relacionado con el de misericordia, pero no idéntico a él) fueron incorporados a sistemas matizados de justicia, cf. K. D. Moore, *Pardons:Justice, Mercy, and the Public Interest*,Oxford University Press, New York 1997.

32. Cf. W. H. Theis, «The Double Jeopardy Defense and Multiple Prosecutions for Conspiracy»: *Southern Methodist University Law Review* 49 (enero-febrero 1996), 269-307. Véase también J. M. Chemerinsky, «Counting Offenses»: *Duke Law Journal* 58 (2009), 709-746, a quien debo estos ejemplos.

33. Cf. *ibid*., 280, quien cita *Commonwealth v. Robinson*, 126 Mass. 259 (1879) (gestionar una taberna constituye un único delito continuado).

34. Cf. *Ex Parte Snow*, 120 U.S. 274 (1887); véase también W. H. Theis, «The Double Jeopardy Defense», art. cit. (cf. *supra*, nota 32), 280-281.

35. Cf. *Ex Parte Nielsen*, 131 U.S. 176 (1889); véase también W. H. Theis, «The Double Jeopardy Defense», art. cit. (cf. *supra*, nota 32), 280-281.

36. Existe además una cuestión relativa al estatus del segundo matrimonio en cuanto legitimación de la actividad sexual. Abordar de lleno esta cuestión desborda el alcance de este capítulo. Considero que cabe afirmar que, después de un divorcio civil de un matrimonio sacramental, es posible para un varón o una mujer contraer un nuevo matrimonio civil (no sacramental), en el que las relaciones sexuales son moralmente permisibles.

37. Cf. el útil análisis que ofrece J. R. Boles, «Easing the Tension between Statutes of Limitations and the Continuing Offense Doctrine»: *Northwestern Journal of Law & SocialPolicy* 7 (primavera 2012), 291-296. Estoy en profunda deuda con el artículo de Boles tanto por sus propias ideas como por su valiosa colección de fuentes y citas, de las que me sirvo en lo que sigue.

38. *United States vs. Yashar*, 166 F.3d 873, at 875 (1999), citando *Toussie vs. United States*, 397 U.S. 112 at 122.

39. *United States vs. McGoff*, 831 F.3d 1071, 1079 (D.C. Cir. 1987).

40. J. R. Boles, «Easing the Tension», art. cit. (cf. *supra*, nota 37), 225.

41. Cf. *Toussie vs. United States*, 397 U.S. 112 (1970).

42. Como señala el voto particular en el caso *Toussie*, la mayoría de los tribunales consideraban hasta entonces la elusión del servicio militar un delito continuado.

43. Boles sostiene que la prueba propuesta en el caso *Toussie* debería ser refinada para llevar a los tribunales a ponderar si todos y cada uno de los elementos del delito causan daño continuado. Cf. J. R. Boles, «Easing the Tension», art. cit. (véase *supra*,nota 37), 253-255.

44. *United States vs. Garcia*, 854 F.2d 340, at 343 (citando *Parnell vs. Superior Court*, 173 Cal. Rptr. 906, 915 [Cal. Ct. App. 1981]).

45. Como señala Boles, no todos los tribunales de rango inferior aplican de esta manera la prueba *Toussie*; para una exposición de casos en los que se ha adoptado un enfoque menos adecuado, véase J. R. Boles, «Easing the Tension», art. cit (cf. *supra*, nota 37).

46. Cf. *United States vs. De La Mata*, 266 F.3d 1275 (11th Cir. 2001).

47. *Ibid*., 1289.

48. De hecho, la moderna jurisprudencia relativa a la bigamia parece estar moviéndose en esa dirección. En 1991 un tribunal militar consideró que la bigamia *no* era un delito continuado. «Atendiendo a las alegaciones contenidas en los alegatos del caso, consideramos que el delito de bigamia... no es un delito continuado» (*United States vs. Lee*, 32 M.J. 857 [1991]). En vez de ello, se trata de un delito cometido en el momento en que se solemnizó el segundo matrimonio. La mayoría de los Estados federados estadounidenses tampoco tratan la bigamia como un delito continuado. Véase, por ejemplo, el caso *People vs. Hess*, 146 N. Y.S.2d 210, 211 (1995), en el que el Tribunal de Apelación de Nueva York afirmó que «la bigamia no es un delito continuado; el delito se comete en el instante en el que se consuma la segunda ceremonia nupcial». En consecuencia, el tribunal sostuvo que «una persona no es culpable de bigamia porque conviva en este estado con el cónyuge de un segundo matrimonio ilegal celebrado en cualquier otro lugar».

49. Los textos sinópticos clave son: Mt 5,31-32 y Lc 16,18 (fuente Q), así como Mc 10,2-12. Véase también 1 Cor 7,10-11. Aquí estoy en deuda con J. P. Meier, *AMarginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol. 4: *Law and Love*, Yale University Press, New Haven (Conn.) 2009 [trad. esp.: *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico*, t. 4: *Ley y amor*, Verbo Divino, Estella 2010]. La bibliografía que ofrece Meier es exhaustiva.

50. J. P. Meier, *AMarginal Jew*, vol. 4, *op. cit*. (cf. *supra*, nota 49), 126.

51. Cf. *ibid*., 106.

52. *Ibid*., 110.

53. Mc 10,1-2.

54. Mc 10,6-9.

55. Meier cree que este relato de contienda intelectual es «una creación literaria y teológica de Marcos, compuesta a partir de varias tradiciones y motivos y moldeada por el programa teológico y el estilo literario del evangelista» (J. P. Meier, *AMarginal Jew*, vol. 4, *op. cit*. [cf. *supra*, nota 49], 123).

56. Cf. Jn 4,1- 42.

57. Jn 4,16-18.

58. Jn 4,39.

59. Cf. Jn 8,1-11.

60. Jn 8,7.

61. Jn 8,11.

62. Mt 22,37-40.

63. J. T. Noonan, Jr., *Power to Dissolve: Lawyers and Marriages in the Courts of the Roman Curia*,Belknap Press, Cambridge (Mass.) 1972, 404.

CAPÍTULO 16:

La diversificación de una familia católica estadounidense.

De la piedad religiosa al pluralismo en cuatro generaciones

CATHLEEN KAVENY

> «En una perspectiva que además llega a las raíces mismas de la realidad, hay que decir que la esencia y el cometido de la familia son definidos en última instancia por el amor. Por esto la familia recibe la misión de custodiar, revelar y comunicar el amor»
>
> – JUAN PABLO II, *Familiaris consortio* 17

EL sínodo de los obispos convocado en doble asamblea –extraordinaria (2014) y ordinaria (2015)– para debatir retos pastorales asociados a la familia en el contexto de la evangelización se enfrenta a tareas gigantescas. Durante el pasado medio siglo, las enseñanzas tradicionales de la Iglesia y la práctica familiar moderna han divergido considerablemente. Al final de la presente década, en las culturas occidentales menos de un tercio de los niños serán educados en familias nucleares tradicionales. Los niños nacidos fuera del matrimonio, separados de sus padres por el divorcio o la migración, huérfanos o criados por parejas homosexuales duplicarán en número a los que viven con sus dos progenitores biológicos. Los esfuerzos de la Iglesia por presentar los acreditados éxitos de las familias nucleares tienen escasa repercusión práctica. Análogamente, cada vez son menos los católicos que siguen la enseñanza de la Iglesia sobre la sexualidad[1]. Son bien conocidas las actitudes de numerosos católicos practicantes hacia el control de la natalidad: la doctrina eclesial es en gran medida ignorada. Además, según la Encuesta Global 2013 del Pew Research Center, la homosexualidad es ampliamente aceptada en Norteamérica, la Unión Europea y buena parte de Latinoamérica. Estas tendencias han llevado a un cuestionamiento de la autoridad moral de la Iglesia. A lo largo de las últimas décadas, reiterados escándalos sexuales y económicos han empañado la imagen de la Iglesia, dando pábulo a una debilitadora acusación: *hipocresía*[2]. Exhortaciones centradas en la familia, tales como las que se llevan a cabo en la *Familiaris consortio*, en la *Gaudium et spes* y en la reciente exhortación apostólica del papa Francisco *Evangelii gaudium*, contienen gran sabiduría. Así y todo, para cualquier organización resulta difícil guiar a sus miembros o inspirar a otros cuando miles de sus propios líderes no cumplen aquello a lo que solemnemente se han comprometido.

Mi propia educación difícilmente podría haber sido más católica. Mis padres permanecieron juntos cincuenta y tres años, hasta la muerte de mi madre. Criaron ocho hijos: mis cinco hermanos, mis dos hermanas y yo mismo. Además de ser bautizados,

todos asistíamos con regularidad a la iglesia, participábamos en los sacramentos y estudiamos en escuelas católicas, al menos durante parte de nuestra educación. Dos de nosotros fuimos a la Universidad de Notre Dame (Indiana), quizá la institución católica de enseñanza superior más prestigiosa del mundo. Cinco de nosotros nos casamos, dos con católicos practicantes. Ahora tenemos nuestros propios hijos, una nueva generación con ocho chicas y tres chicos. Siendo ya adultos, tres de mis hermanos confesaron que eran homosexuales. Dos de ellos tienen ahora pareja estable. Mis quince primos hermanos trajeron al mundo otras veintinueve criaturas. Por razones que luego se expondrán, el don de la fe católica, sin embargo, no se ha retenido en general ni ha sido transmitido ampliamente a la generación más joven. De hecho, a pesar de la inspiradora piedad católica de mis abuelos, hoy menos de una cuarta parte de sus descendientes y parejas respectivas somos católicos practicantes. La historia de cómo nuestras creencias y prácticas religiosas colectivas han ido evolucionando durante las últimas siete décadas refleja directamente los desafíos y las oportunidades que la Iglesia tiene que afrontar en la actualidad.

1. Nuestra Señora de la Asunción

Mis abuelos –Richard William y Theresa Canny Keeley, por parte paterna, y Hector y Solange Gougeon Malette, por parte materna– eran modelos de devoción y piedad católicas. Los dos primeros nacieron en Connecticut, donde sus padres se habían establecido tras emigrar del condado de Offaly (Irlanda) a finales del siglo XIX. El primer Mallet llegó a Ville Marie (hoy Montreal) con Maisonneuve en la década de 1640[3]. Killeigh –el pueblo irlandés del condado de Offaly de donde son originarios los Keeley– significa «iglesia en el campo». Solange significa en francés: «único ángel». El destino quiso que Dick and Tess Keeley y Hector y Solange Malette terminaran estableciéndose y criando sus familias en Windsor (Ontario).

Mi padre tiene una hermana; mi madre, cuatro hermanas y dos hermanos. Todas mis tías y tíos se educaron en escuelas católicas, sobre todo en Windsor. Las hermanas de la escuela elemental de Santa Clara y del instituto de secundaria de Santa María, así como los padres basilianos del instituto de secundaria de Nuestra Señora de la Asunción, desempeñaron papeles especialmente destacados en su formación.

> «Los hijos, como miembros vivos de la familia, contribuyen a su manera a la santificación de los padres».
>
> – *Gaudium et spes* 48

Mi abuelo paterno era miembro activo de los caballeros de la Orden de Colón y al final fue distinguido dos veces, una como caballero de la Orden de san Gregorio y otra como

caballero de la Orden de Malta. Su vida estuvo marcada por la infatigable dedicación a causas católicas: presidió los consejos de la universidad y el hospital católicos locales, la Campaña del Rosario y la asociación «Primer Viernes de Mes», el *First Friday Club*, y también dirigió la construcción de residencias para madres solteras. Su hijo –mi padre– fue monaguillo y miembro –mudo, según propia confesión– del coro parroquial. Cuando se acallaron los cañones de la Segunda Guerra Mundial, mi abuelo comulgaba a diario. Su papel como director de una gran fábrica de munición para ayudar al esfuerzo aliado contribuyó probablemente tanto a su conciencia de deber comunitario como a su reconocimiento de la fugacidad de la vida.

También Hector Malette estaba convencido de la importancia de la comunidad y trabajaba por ella silenciosa e incansablemente entre bastidores. Estudió farmacología y abrió su propia farmacia, que abastecía al Hotel Dieu, el mayor hospital católico de Windsor. Su padre, herrero de profesión, falleció con cuarenta y pocos años. A raíz de ello, su madre se trasladó a Ottawa y empezó a alquilar habitaciones a huéspedes. El hermano de Hector, Eugene, entró en la congregación de loshermanos de las Escuelas Cristianas o de La Salle, en Laval (Québec), a la edad de trece años y fue hermano católico durante toda su vida. Después de unos cuantos años en el seminario, Hector abandonó la vida religiosa. «Recuerdo ver a mi padre y mi madre arrodillados junto a su cama rezando en silencio, a veces también solos, tanto por la mañana como por la noche», cuenta la tía Sue. Ella misma tomó el hábito cuando tenía diecisiete años y desde entonces lleva cincuenta y siete años de vida consagrada en la congregación de las hermanas de los Sagrados Nombres de Jesús y María. Cuando escribo estas palabras, la tía Sue y mi padre son los únicos supervivientes de la «segunda» generación de la familia.

Como farmacéutico, a Hector Malette lo llamaban con frecuencia de noche para ayudar a un niño o adulto enfermo que necesitaba con urgencia algún medicamento. Siempre que el padre o la madre de alguna hermana de los Sagrados Nombres enfermaba de gravedad, mi abuelo servicialmente llevaba en coche a la religiosa a su casa para que estuviera con los suyos, en viajes que a veces duraban tres horas o más, partiendo siempre al caer la tarde, después de haber estado trabajando el día entero de pie en la farmacia. Para Hector y Solange era impensable enviar a sus siete hijos a escuelas que no fueran católicas. También Solange asistía a misa con frecuencia, incluso a diario en Cuaresma y Adviento. Las parroquias de la Inmaculada Concepción, Nuestra Señora de Guadalupe y Nuestra Señora de la Asunción estaban todas a una distancia que se podía recorrer caminando desde las distintas casas en que residieron los Malette; y ello, no por casualidad. Cuando aún eran una familia joven, los Malette rezaban a diario el rosario tras fregar los platos de la cena. Todas las bodas de los Malette, incluso aquellas en las que el otro contrayente era protestante o judío, se celebraron en parroquias católicas de Windsor.

> «La Iglesia... solo pretende una cosa: el advenimiento del reino de Dios y la salvación de toda la humanidad».
>
> – *Gaudium et spes* 45

Cuando Richard Keeley y Denise Malette contrajeron matrimonio en la parroquia de Nuestra Señora de la Asunción el 20 de septiembre de 1952, estaba fuera de duda que se mantendrían fieles a sus raíces católicas. En los diferentes traslados de su creciente familia por cinco diferentes Estados de Estados Unidos y una provincia canadiense en busca de mejores oportunidades económicas, siempre buscaron diligentemente al párroco católico del lugar para asegurarse de que sus hijos tenían contacto con las escuelas parroquiales, aun cuando solo fuera para la catequesis. Establecidos finalmente en Adrian, Michigan, nuestra familia mantuvo una relación particularmente estrecha con las hermanas dominicas de aquella localidad y con el Siena Heights College, dirigido por ellas. Siguiendo los pasos de su padre, mi padre creó el consejo parroquial de Santa María y más tarde presidió el patronato del Siena Heights College. «Desde finales de la década de 1970 en adelante», dice mi padre, «mis mejores amigos han sido hermanas dominicas».

Además de mi madre, otros dos Malette se casaron con católicos: John con Mary Bridgeman y Claude con Gloria Sendlack. Es curioso que todos los católicos practicantes que todavía quedamos en las familias Keeley y Malette procedemos *exclusivamente* de estos tres matrimonios. De hecho, tan solo uno de cada ocho descendientes (y sus respectivas parejas) de mis otros tíos y tías se considera en la actualidad cristiano, no digamos católico practicante[4]. Diríase que el catolicismo, para permanecer vivo, necesita que ambos progenitores sigan siendo practicantes activos; y es posible que ni siquiera eso resulte suficiente.

2. Dudas, disenso y demonios

Los hermanos Keeley nos convertimos con el tiempo en pensadores independientes. Siendo aún un adolescente, mi hermano mayor Michael, después de horas y horas de amistosa discusión sobre la doctrina de la Iglesia con el padre Roger Stanley, de la parroquia de Santa María, pidió permiso a nuestros padres para asistir a otras celebraciones litúrgicas. Mi padre, quien, debido en parte a su formación en universidades jesuitas, disfrutaba del debate animado y respetuoso, le dijo que podía hacerlo siempre que se vistiera adecuadamente, permaneciera durante toda la celebración y contribuyera a la colecta. «Nunca establecí una relación personal con Jesús», cuenta ahora Michael, «pero me conmovía ver cómo imágenes extraídas de su enseñanza ayudaban a dar sentido a la vida de la gente». Mientras estudiaba en la Universidad de Notre Dame, Michael consideró durante un tiempo la posibilidad de abrazar el sacerdocio. Se hizo voluntario del Peace Corps en Filipinas y ha pasado el grueso de su carrera profesional en el servicio público, creando, entre otras cosas, doce mil plazas

escolares gratuitas en centros concertados para jóvenes de minorías desfavorecidas en el condado de Los Ángeles.

De mis cinco hermanos y dos hermanas, solo dos no recibieron la confirmación: mi hermana Carol y mi hermano Mark. Carol recuerda la sobria conversación con mi padre que le llevó a tomar tal decisión:

> «"Tal como yo lo entiendo, esto es como el bautismo, solo que soy yo misma quien decide en vez de que vosotros decidáis por mí". "Así es", contestó papá. "Entonces, ¿cómo puedo decidir ser católica si no sé nada sobre las demás religiones?". Papá pensó sobre ello un momento y luego afirmó que no podía decir nada en contra. Decidí esperar hasta saber más sobre otras religiones y estar en condiciones de optar conscientemente por el catolicismo. Siempre me he tomado los votos o promesas muy en serio. Me habría sentido culpable en caso de violar un solo principio y tenía que estar segura. Más tarde, mi hermano Tim escribió que esto me convertía en el miembro más católico de la familia, puesto que me tomaba las promesas con tanta seriedad. Y todavía lo hago».

Ya he mencionado que mi padre tenía solo una hermana: Irene Carol. Nunca llegué a conocerla. Poco después de dar a luz a su primer y único hijo –Bill, concebido en el marco del matrimonio con su católico y piadoso esposo Frank Chauvin, un amputado veterano de la Segunda Guerra Mundial[5]– le diagnosticaron un cáncer. Se había extendido con bastante rapidez a sus ovarios, y el único tratamiento conocido a la sazón era la terapia de radio y cobalto. Después de consultar la situación con el obispo de la diócesis, al abuelo Keeley le dijeron que su única hija no podía recibir semejante tratamiento: la radiación eliminaría su capacidad reproductiva, violando así la doctrina de la Iglesia. Aunque no es seguro que la radiación y la consiguiente destrucción de los ovarios de Irene hubieran salvado su vida, esta concreta resolución tuvo en último término un profundo efecto en mi padre y también, como era de esperar, en mi hermana Carol Irene:

> «Crecí sabiendo que mi tocaya murió dos semanas antes de que yo naciera. También crecí sabiendo que nuestra madre casi murió durante el parto de su sexto hijo, mi hermano Mark. La Iglesia se negó a autorizar una histerectomía y el control de natalidad. A mi juicio, estas posiciones de la Iglesia eran a todas luces irracionales e inmisericordes, además de completamente inconciliables con el trato que Cristo da a las mujeres. Mi madre y mi tía fueron tratadas como meras reproductoras, no como seres humanos cuya vida estaba en juego. Se concedió preeminencia a vidas hipotéticas sobre vidas reales, ya existentes. Esto nunca tuvo sentido para mí, salvo como misoginia institucional».

La decisión definitiva de Carol de rechazar el catolicismo y volverse hacia las tradiciones orientales, como el budismo, tuvo lugar años más tarde, tras la muerte de su mejor amigo, John Rodgers, víctima del sida.

> «Lo que me alejó de una vez por todas de la Iglesia no fue el trato que depara a las mujeres sino la criminal protección que brinda a los pederastas y su odio a los homosexuales, incluida su posición a menudo despiadada frente al sida. Estos son defectos institucionales que van más allá de meros fallos humanos. A mi juicio, contradicen toda noción de Dios».

Sin embargo, considerar a Carol anticatólica o no católica sería en exceso simplista. «La verdad es que no puedo dejar de ser católica como tampoco puedo dejar de ser estadounidense –escribe–. No es solo algo cultural; lo llevo en mis células». Hoy por

hoy, Carol encuentra gran apoyo en los místicos católicos y ocasionalmente busca refugio en la oración católica:

> «Lo que me interpela y pone palabra a mis sentimientos son los escritos de los místicos de diferentes tradiciones: san Juan de la Cruz, Juliana de Norwich, Teresa de Jesús, Hildegarda de Bingen, Ignacio de Loyola, Thomas Merton, Rumi, Hafiz, Buda.
>
> Con todo, mientras permanecía en vigilia en aquellas horas en mitad de la noche durante los últimos y agónicos días de Denny [se refiere a la muerte de nuestra madre], los credos adquiridos con posterioridad me fallaron. Lo intenté con canciones en sánscrito y con oraciones budistas, pero ni unas ni otras me consolaban, ni siquiera resonaban en mi interior. Tan solo los "Dios te salve, María" me ayudaban a alcanzar la profundidad de paz que necesitaba».

> «Otros ni siquiera se plantean la cuestión de la existencia de Dios, porque, al parecer, no sienten inquietud religiosa alguna y no perciben el motivo de preocuparse por el hecho religioso».
>
> – *Gaudium et spes* 19

No todos los hermanos Keeley tienen, sin embargo, la sensibilidad de Carol para lo místico y lo divino. «Tras una investigación sistemática y más profunda de lo habitual de las principales religiones del mundo», escribe mi hermano Larry, «llegué a la conclusión de que la mayoría de ellas se basan en necedades. Siento algo de afecto por el Dios de Spinoza: en líneas generales, la idea de una "presencia divina" está engastada en la belleza, sofisticación e interdependencia sistémica de todo lo que conocemos gracias a la física, la química, la biología, etc. Pero yo no rezo con regularidad ni de manera organizada ni tampoco acudo a servicios religiosos. En realidad soy ateo. Si tuviera que elegir una gran religión para encajarme en ella a la fuerza, diría que soy un budista perezoso»[6]. Dicho esto, Larry no lamenta del todo el legado religioso que ha recibido: «Quizá gracias en pequeña parte a mi educación católica sigo creyendo que es un imperativo hacer obras buenas en el mundo. En concreto, me considero responsable de hacer que algo cambie para el mayor número posible de otros seres humanos menos afortunados que yo».

Además de Michael, mis dos hermanos más jóvenes que yo, Ric y Mark, son homosexuales. Los tres se definen como personas espirituales con aversión hacia todas aquellas religiones que sostienen visiones escasamente comprensivas con la homosexualidad, incluido el catolicismo. No es posible pertenecer con conciencia plena a una religión que califica de «maligna» o «intrínsecamente desordenada» la conducta innata y natural de uno. Las inclinaciones y prácticas homosexuales de numerosos sacerdotes muestran además cuán difícil resulta para cualquiera desafiar a su naturaleza, aun mediando votos o promesas solemnes.

> «El hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo

experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente».

– JUAN PABLO II, *Redemptor hominis* 10

Para mi hermano Mark, la hipocresía en asuntos sexuales fue tan solo un factor distanciador, pero no el más determinante. Como uno de los líderes de la comunidad civil de St. Louis, Missouri, responsable de cuidados de apoyo para miles y miles de niños y adultos con necesidades especiales, Mark se ha visto involucrado en las luchas de la familia Armitage. Los Armitage confiaban en que su hijo Christopher, que padece síndrome de Down, pudiera matricularse en una escuela católica local. Sin embargo, a pesar de prolongados y pacientes esfuerzos, las autoridades eclesiásticas locales han rechazado al niño sin ofrecer a la familia una explicación satisfactoria. «La Iglesia católica debe emprender cambios sistémicos y admitir a niños con necesidades especiales en las escuelas parroquiales», escribe Mark. «¿Cómo puede excluir la Iglesia a aquellas personas a las que Jesús se acercó en mayor medida?»[7].

Curiosamente, los dos compañeros estables de mis hermanos –Rhey Castillo y Jay Fisk– se caracterizan a sí mismos con énfasis como cristianos, si bien no pertenecen a ninguna Iglesia ni secta. Jay habla apasionadamente de su juventud en la Iglesia baptista, cuando participaba con asiduidad en las celebraciones matutinas y vespertinas de los domingos, los servicios de los miércoles por la tarde, los ensayos del coro de los jueves por la tarde, los partidos de béisbol, las meriendas y otras actividades del grupo de jóvenes. En último término, sin embargo, la religión organizada lo rechazó:

> «Cuando mi madre falleció después de una prolongada enfermedad, estuve junto a su lecho de muerte, sosteniéndola y hablándole de los gozos celestiales y de la paz de la que por fin podría disfrutar. Murió en mis brazos, y esa fue una de las experiencias más dolorosas de mi vida. Fueron también los momentos en los que más cerca me he sentido de Dios. Temía no haber actuado "correctamente", así que un par de días después fui a ver a nuestro ministro y le pregunté al respecto. No se tomó en serio mi preocupación y me dijo que estaba seguro de que lo que había hecho estaba bien. Ese domingo, su sermón estuvo dedicado a los males de la homosexualidad y afirmó que todos "ellos" (y por consiguiente, también "yo") iban a ir al infierno. Ese fue realmente el último día en que me consideré parte de cualquier "Iglesia"».

Con tres hermanos homosexuales e historias como estas, para muchos de nosotros –también para mí, que soy católico practicante– no resulta nada fácil admitir las enseñanzas de la Iglesia sobre la homosexualidad. Muchas religiones organizadas parecen de algún modo olvidar la infinita caridad y misericordia de Dios, en especial cuando se trata de parejas del mismo sexo comprometidas y fieles, cuyas relaciones sirven a menudo de modelos de fidelidad.

Mi hermana Michelle se casó con un católico y, al igual que mi hermano Tim y yo mismo, educó a sus hijos en continuo trato con las tradiciones católicas. En la actualidad, sin embargo, las enseñanzas de la Iglesia parecen no decirle ya nada:

> «Me considero a mí misma una católica distanciada de la Iglesia. Aunque creo que es uno de mis fundamentos, me he desconectado de ella a consecuencia de algunos de sus juicios y posicionamientos, que no están a la altura de los tiempos ni resultan relevantes en la actualidad, como, por ejemplo, el papel de la mujer en la Iglesia católica, el control de la natalidad y el matrimonio homosexual. También pienso que algunas de sus opiniones no son coherentes con la idea de un "Cristo todo-amoroso". En muchos casos, la

Iglesia ha promulgado doctrinas de intolerancia más que de aceptación. Esto me ha llevado a "dar un paso para alejarme de la Iglesia", tanto figurada como literalmente».

> «La Iglesia también puede llegar a reconocer costumbres propias no directamente ligadas al núcleo del Evangelio, algunas muy arraigadas a lo largo de la historia, que hoy ya no son interpretadas de la misma manera y cuyo mensaje no suele ser percibido adecuadamente».
>
> – PAPA FRANCISCO, *Evangelii gaudium* 43

De todos mis hermanos y hermanas, solamente Tim y yo nos consideramos católicos practicantes. La más importante experiencia de Tim como creyente moderno tuvo lugar recientemente, cuando entre 2009 y 2013 vivió en la China comunista. A través de un grupo que conoció en su parroquia católica, tanto él como su mujer Veronique y su hija Agatha enseñaron inglés a niños migrantes pobres justo a las afueras de Shanghái. El programa tuvo tanto éxito que el gobierno comunista vio en él una amenaza y obligó a suspenderlo. Si no hubiera sido por la Iglesia, semejante tarea educativa nunca se habría llevado a cabo. Aun cuando hoy únicamente su hija menor se define a sí misma como católica, sus otras tres hijas parecen estar influidas por la educación religiosa recibida; todas ellas dedican su vida a causas sociales que la Iglesia encomia[8].

Yo seguí a mi hermano Michael a la Universidad de Notre Dame y –al igual que mi abuelo Hector– pasé cierto tiempo en el seminario de Moreau, ponderando seriamente la posibilidad de hacerme sacerdote. Sin embargo, consciente de que deseaba tener descendencia, terminé rechazando las limitaciones de una vida célibe. El celibato me parecía (y aún sigue pareciéndome) antinatural y algo que yo no iba a poder observar. Por fortuna, mi esposa –Saskia Bory, de Ginebra (Suiza)– consintió en educar a nuestros hijos en la fe católica. Ello nos permitió casarnos con el beneplácito de la Iglesia[9]. Estoy firmemente convencido de que el hecho de tener visiones diferentes de Dios y de la fe ha sido beneficioso para nuestros hijos. Nuestros dos hijos varones han seguido hasta ahora el mismo camino que su tía Carol: bautismo y primera comunión, pero sin confirmación. Es evidente que ambos chicos se encuentran todavía en los estadios iniciales de sus respectivos itinerarios religiosos. Mientras que Calum dice ser cristiano, Julian aún duda. «No creo en que Jesucristo "muriera por nuestros pecados". Tampoco estoy seguro de que fuera divino, si bien la coherencia entre sus palabras y sus acciones me impresiona hondamente». Dicho esto, Julian cree en un Creador divino y en alguna clase de vida después de la muerte, solo que no piensa demasiado sobre lo uno ni lo otro. Al igual que muchos de sus primos, tanto hermanos como lejanos, ni Julian ni Calum consideran en profundidad su propia mortalidad ni las cuestiones escatológicas en general. Sus mentes indagadoras adecuadamente sintonizadas tienen aún mucho que discernir en años venideros.

El hecho de que le ayuda a dar sentido a su mortalidad es lo que mi prima Debra Ludowe más aprecia de su herencia católica. «Entender que existe vida después de la muerte: eso es lo que más valoro. De hecho, es lo único que me ayuda a aceptar la

muerte». Así y todo, Deb se define ahora como una persona espiritual y no practica formalmente ninguna religión. «Creo en Dios y creo en Jesucristo. Creo que Jesucristo resucitó de entre los muertos y ofrece la vida eterna. No creo, sin embargo, en que Dios o Jesús nos juzguen, ni tampoco en el cielo o el infierno. No me guío en absoluto por lo que digan el papa, la Iglesia o el magisterio. Rara vez acudo a una iglesia, salvo en Viernes Santo».

El padre de Deb y sus tres hermanas –Karen, Pamela y Stefanie– era un judío no practicante en extremo amable, George Ludowe. Como la mayoría de los hermanos Malette, su madre, Claire, era católica practicante. En la actualidad, ninguna de las hermanas Ludowe ni sus esposos ni sus hijos practican el catolicismo.

> «La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas».
>
> – *Gaudium et spes* 11

Los hijos del tío John y la tía Mary, sus diez nietos y los cónyuges de unos y otros representan lo contrario a estas dudas sobre la religión organizada y el distanciamiento respecto de la Iglesia católica. Con pocas excepciones, todos ellos se consideran católicos practicantes. «Siempre me he sentido orgullosa de mi fe y mis creencias, nunca me he avergonzado de ellas», escribe Mary Kit Malette McGrath. «Acepto la mayoría de las enseñanzas de la Iglesia, con excepción del control de la natalidad y la negación del derecho de los homosexuales a compartir plenamente la vida con el compañero que elijan. Creo que Dios quiere que todo el mundo sea feliz y reciba el mismo trato que los demás». Misa semanal, grandes celebraciones con ocasión del bautismo, la primera comunión y la confirmación, lecturas nocturnas, señal de la cruz en la frente y una oración final antes de ser arropados para conciliar el sueño: los hijos de la familia Malette-McGrath fueron educados de la manera más tradicionalmente católica que se conoce en la Norteamérica moderna.

De la misma manera que el tío John y la tía Mary, Mary Kit y sus hermanos crecieron participando con devoción en misa y realizando con frecuencia especiales invocaciones a las hermanas de la Preciosísima Sangre, entre las que se contaba su tía abuela, sor Mary Herman. La hermana Mary Herman es una persona que se sale de lo corriente, en parte debido a su continua alegría, pero también porque se trata de una suerte de taumaturga, una obradora de milagros. Las oraciones a –y con– las hermanas de la Preciosísima Sangre eran escuchadas. Por ejemplo, cuando nació Erin, la segunda hija de Bill y Mary Kit McGrath, la pequeña tenía una serie de manchas rojas en el cuerpo y la cara, incluyendo los párpados, la nariz y el labio superior. Mary Kit se alarmó, hasta el punto de consultar a un cirujano plástico. La tía Rita (también conocida como sor Mary Herman) sugirió que se rociaran las manchas rojas de Erin con agua bendita y que al tiempo se dirigieran a las hermanas de la Preciosísima Sangre oraciones

suplicando la curación. Para cuando Erin cumplió dos años, todas las manchas de su cara habían perdido intensidad. Mientras que esas manchas ya no se notan, las manchas rojas del cuello y la espalda de Erin que Mary Kit no roció con agua bendita siguen siendo visibles en la actualidad. «Gloria a Dios», exclamó la tía Rita.

La hermana pequeña de Mary Kit, Michelle, comparte la devoción de su madre y su hermana por la Iglesia católica. También ha hecho todo lo posible para transmitir a sus hijos sus firmes creencias: «Valoro inmensamente tener una fe compartida y una comunidad a la que pertenezco y donde puedo rezar. Participo con regularidad en la eucaristía para dar gracias a Dios y alabarlo, así como para recibir alimento espiritual», cuenta Mich con entusiasmo. «Creo que Jesús es Dios encarnado y que es nuestro redentor, nuestra salvación. Solo a través de él somos salvados del pecado y se nos promete vida eterna con Dios, con María, con todos los ángeles y santos y con quienes nos han precedido». Dicho esto, Mich no considera que la Iglesia esté libre de faltas. «El lado humano de la Iglesia es imperfecto, como el resto de la humanidad». Pero se pone a la defensiva: «¿Por qué debemos fijarnos siempre en lo malo que ha hecho la Iglesia? ¿Qué hay de todo el bien que hace: las obras de caridad, la atención sanitaria, la educación?». Mich ofrece también una explicación más siniestra de los defectos de la Iglesia. Cree en el Anticristo. «¿Ha considerado alguien alguna vez que la Iglesia está siendo atacada por el diablo? Este tienta a las personas y las debilita, instila duda, envidia y egoísmo. La misión del diablo es acabar con la fe en Dios. Nada le agradaría más que ver caer a la Iglesia».

> «En unión con el sínodo exhorto vivamente a los pastores y a toda la comunidad de los fieles para que ayuden a los divorciados, procurando con solícita caridad que no se consideren separados de la Iglesia [...]. La Iglesia, no obstante, fundándose en la Sagrada Escritura reafirma su praxis de no admitir a la comunión eucarística a los divorciados que se casan otra vez».
>
> – JUAN PABLO II, *Familiaris consortio* 84

La devoción del ala de la familia Malette asociada al tío John y a la tía Mary es tanto más especial por cuanto han tenido que superar otro reto: el divorcio. El tío John abandonó a su mujer Mary y sus cuatro hijos cuando estos aún eran pequeños y terminó dedicándose de por vida a otra mujer (que también era católica). Mary no quería esta separación. Más tarde intentó en vano que su matrimonio con John fuera anulado canónicamente. Ello ha sido una fuente de singular dolor para ella, máxime dada su especial piedad y devoción. «Tampoco creo que la Iglesia deba negar a los católicos divorciados que han sido leales el acceso a los sacramentos», escribe Mary Kit, sintiendo claramente el anhelo y el dolor de su madre. Al igual que le ocurrió a la tía Mary, el matrimonio de su hija Mich terminó cuando el marido de esta, Martin Barry, la abandonó dejándola sola con sus hijos pequeños. Tampoco en este caso era eso lo que deseaba la esposa, por lo que ella, en conciencia, no siente que fuera culpa suya. «Pienso

que el itinerario de la vida consiste en amar y perdonar. Mi fe me ha ayudado a hacerlo, en especial cuando las cosas se han complicado. Ahora es responsabilidad mía transmitir esa misma fe a mis hijos, de suerte que puedan atravesar las épocas difíciles y estar agradecidos por todo lo que tienen». Más tarde se volvió a casar con un católico divorciado. Dado el inmenso esfuerzo que hizo para intentar mantener intacto su primer matrimonio, Mich está firmemente convencida de que no se le debería negar la comunión. «Dios sabe que yo no hice nada malo. Creo que él estaría de acuerdo con que yo comulgara».

John, hermano de Mary Kit y Mich, falleció trágicamente a causa de un infarto de corazón a los cuarenta y cinco años. Dejó una afligida viuda, Renee, tres hijas y un hijo, John Paul. Sin embargo, como le pasó a Mich, su fe católica les ayudó a atravesar este periodo difícil en vez de complicarlo aún más. «Soy católica practicante», escribe Renee. «Dicho esto, John tenía más fe que yo. Pienso que eso se debía a que su madre, Mary, era muy devota». En el velatorio de John, Renee le imploró abiertamente fortaleza y valentía, un vibrante testimonio de su fe en la vida después de la muerte.

Desde entonces, dos de las hijas de John y Renee, Rachelle y Jacqueline, se han casado. Sus esposos, Kevin Christensen y Rob Biswas, se han convertido –o están en el proceso de hacerlo– de confesiones protestantes al catolicismo. Si en la próxima generación de los Malette hay algún católico practicante, lo más probable es que salga de entre los descendientes de John y Mary. Si así fuera, sor Mary Herman estaría encantada.

Aunque John abandonó a Mary por otra mujer, sería erróneo caracterizarlo como increyente o incluso como no católico. «No hay nada que John no hubiera hecho por alguien necesitado», escribe su hermana, la tía Sue. «Cuando murió, llevaba más de veinticinco años reconciliado con su fe católica. También contribuyó a que nuestra hermana Claire regresara a la Iglesia. En muchos sentidos, era como papá (Hector)». De todos los nietos de John y Mary, únicamente dos manifiestan reservas respecto a su herencia católica: Matt y Shannon McGrath. «Los dos somos católicos no practicantes. Los dos creemos que ser buenas personas es lo que realmente importa en la vida», escribe Shannon.

El último de los siete hermanos Malette con hijos o nietos que se definen como católicos practicantes es Claude Malette. La esposa de Claude, Gloria, procedía de un antiguo linaje de devotos católicos polacos, algunos de los cuales pertenecieron a la Orden Tercera de san Francisco de Asís. La madre de Gloria era de misa diaria. Los tres hijos de Claude y Gloria –Chris, Paul y Claude– asistieron a escuelas católicas en diversas ciudades de Ottawa y Quebec, según dictaban las responsabilidades de Claude en Chrysler. Chris cuenta historias formativas, si bien espeluznantes, de su época como alumno interno en el Assumption Catholic College:

> «El padre Cullen y yo chocamos desde el principio. Cuando cursaba el último año de bachillerato, el buen padre me agarró literalmente por la garganta y, empujándome contra la pared en su oficina, me dijo: "Aclaremos una cosa: yo soy el jefe aquí y no pienso permitir que te salgas con la tuya". Más tarde, ese mismo año, el padre Cullen me nombró responsable del renombrado equipo de hockey del Assumption, un

equipo del que salían con regularidad destacados jugadores de la NHL (*National Hockey League*, la liga profesional). Creo que fue este paso lo que me inculcó el sentido de honor, deber y responsabilidad que todavía hoy poseo».

A lo que parece, no todos los castigos corporales padecidos por varones y mujeres en la Iglesia católica han dejado cicatrices permanentes, aunque algunos, qué duda cabe, sí que lo han hecho. También Chris se divorció de su primera mujer y luego volvió a casarse. Sin embargo, ello no le ha alejado de su educación y sus creencias católicas:

«Me definiría a mí mismo como católico practicante, con reservas, eso sí, pues probablemente infrinjo algunas de las normas y regulaciones. Todavía considero verdaderos muchos de los principios de la Iglesia, aunque al mismo tiempo cuestiono algunos de los dogmas. Lo que más me convence es la última frase del credo: "Creo en el Espíritu Santo, la santa Iglesia católica, la comunión de los santos, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne y la vida eterna"».

Chris reza con frecuencia, «de manera extraña, a través de mis padres». Al igual que nos ocurre prácticamente a todos los Malette y todos los Keeley, la familia es primordial para Chris y sus dos hermanos, Paul y Claude. Aun así, Paul dice ser ateo, con marcada afinidad por la obra de Christopher Hitchens y Richard Dawkins. Como su primo Larry, Paul piensa que gran parte de la religión ignora obstinadamente la ciencia y es con demasiada frecuencia la *fuente* de conflicto humano. La mujer de Paul, Alicia, y los hijos de ambos son, sin embargo, personas espirituales y todavía andan refinando sus sistemas de creencias. El hermano menor de Chris y Paul, Claude, asimismo divorciado y vuelto a casar, también se autodefine como una persona espiritual. La hija que tuvo en su primer matrimonio –Brittany– es un caso único entre los nietos de Claude padre y Gloria en tanto en cuanto se caracteriza a sí misma como católica practicante. Su hermanastro Ben y su prima Nicole se consideran cristianos.

Por último, en la tercera generación de los Malette están los hijos de Madeleine Malette y Paul Thomson: Heather, Melissa y David. Aunque el divorcio interrumpió también esta unión, la tía Dee-dee (como llamábamos a Madeleine) permaneció en contacto con la fe católica y hasta enseñó durante algún tiempo en escuelas parroquiales después de divorciada. Sin embargo, cuando sus empleadores se enteraron de que había vuelto a contraer matrimonio, esta vez civil, fue despedida. Con el tiempo, Madeleine comenzó a trabajar en una organización que ayudaba a mujeres, niñas y niños maltratados. Se especializó en la incidencia política (*advocacy*) a favor de las niñas y niños, con especial atención para las víctimas de abusos. En su último año de vida rehizo su relación con Dios y la Iglesia: «Cerrando el círculo», según su segunda hija, Melissa. El mismo año que falleció la tía Dee-dee, Heather sufrió otra pérdida incalculable: su hijo mayor, Matthew, murió de frío en la calle después de un tiempo luchando contra la drogadicción.

«Lo que más valoro de haber sido educada como católica es el hecho de tener fe en Dios y el consuelo que la oración me ha brindado durante toda mi vida, aun cuando no fuéramos a misa de manera regular. Lo que lamento es el sentimiento de culpa que tengo... Sigo rezando a diario, si bien no acudo con regularidad a celebraciones católicas. Antes de perder a Matthew, era católica practicante. Ahora siento que necesito un cambio. He asistido unas cuantas veces a la comunidad local de la Iglesia de la Alianza (*Alliance Church*) y

he disfrutado de que sus celebraciones no sean idénticas semana tras semana, Imagino que me definiría como católica no practicante, sin lugar a dudas como cristiana todavía en proceso de búsqueda».

> «Uno de los signos concretos de esa apertura es tener templos con las puertas abiertas en todas partes. De ese modo, si alguien quiere seguir una moción del Espíritu y se acerca buscando a Dios, no se encontrará con la frialdad de unas puertas cerradas».
>
> – Papa Francisco, *Evangelii gaudium* 47

Los otros dos hermanos, Melissa y David, se caracterizan como personas espirituales. Melissa afirma lo siguiente: «Creo que existe un poder o ser superior, pero también pienso que es una manifestación de todas las personas. Creo que Dios es amor. Creo en la reencarnación y en que todos estamos aquí para aprender. El amor es el mayor logro». Por lo que respecta a cómo ella y su marido –un antiguo católico que ahora se considera agnóstico– educarán a sus hijos, Melissa escribe: «Los niños necesitan orientación, pero también libertad para que lleguen a ser quienes son. Se trata de un equilibrio difícil de conseguir. Las familias comparten un vínculo común y deberían ser capaces de confiar en él cuando surgen dificultades. También la comunidad ayuda a educar y proteger a los hijos». Aunque algunos de ellos todavía son jóvenes, todos los hijos de Heather, Melissa and David se tienen a sí mismos por personas con inquietudes espirituales, todavía en búsqueda y con la mente abierta a futuras revelaciones. La hija de Heather, Breeanne, parece hablar por muchos miembros de su generación que han sido educados en la fe católica cuando escudriña un futuro incierto:

> «Pienso (y espero) que existe alguna clase de poder superior al ser humano y también alguna clase de vida después de la muerte; no estoy del todo segura de qué pueda ser exactamente. Pero me basta con esto. No siento necesidad de "indagar" en busca de respuesta a la pregunta de qué sea ese poder ni tampoco creo que exista una respuesta "correcta". Cada cual tiene sus creencias. Tampoco considero que indagar vaya a arrojar necesariamente fruto alguno. Dicho esto, no lamento haber sido educada en la fe católica. Siento que ello me ha enseñado una buena base moral y me proporcionó de niña un sentido de la fe que luego me vino bien durante mi juventud. Sin embargo, a medida que he ido creciendo, la experiencia de la vida, unida a la adquisición de nuevos conocimientos, ha hecho que mire de manera diferente a determinados tipos de credos. Lo cual se ha traducido en un cambio de mis opiniones sobre la religión en general».

3. La prioridad del sínodo: las generaciones futuras

La honrada descripción que Breeanne hace de su fe y de las direcciones que puede seguir ofrecen una honesta y urgente orientación para el proceso sinodal iniciado en otoño de 2014 en Roma. Las decisiones que se tomen y el tono del mensaje tendrán profundas implicaciones para los creyentes, para quienes no creen y para quienes están abiertos a ser guiados en nuevas direcciones. Como me dijo una prima segunda de Breeanne –Agatha Jane Keeley, la hija menor de Tim y Vero–, «aunque ahora soy católica, no puedo asegurar que vaya a seguir siéndolo dentro de cinco años. Quizá todavía seré católica, pero también es posible que sea otra cosa. Sencillamente no lo sé».

De manera igualmente reveladora, otro miembro de la cuarta generación –Marlia Keeley, la hija menor de Larry and Beth Ylvisaker Keeley– habla de sus planes para educar a sus hijos:

> «Me gustaría inculcar a mis hijos valores religiosos, incluidos el amor al prójimo y el tratar con respeto a todas las personas; sin embargo, no sé si educaré a mis hijos en una religión en sentido estricto. En vez de ello, me gustaría educar a mis hijos en todas las formas posibles de religión permitiéndoles elegir lo que mejor se adecúe a cada uno de ellos. Si luego tienden hacia una religión particular o un conjunto concreto de creencias, sin duda les apoyaré y les animaré a perseguir ese interés».

Nótese la ambivalencia e incertidumbre de Marlia en relación con sus propias creencias, algo que parece haber heredado de sus padres y algo que a buen seguro influirá en la vida de sus hijos y nietos:

> «No sé si existe un Dios o cualquier otra deidad; aun así, dudo en etiquetar mis opiniones con un marbete tan contundente como "agnósticas". Pienso que eso obedece al deseo de creer en un poder superior; y si no en un poder superior, entonces al menos en alguna clase de existencia que conecta a la humanidad entera y a todos los seres en un nivel más profundo. Estos puntos de vista han evolucionado a partir de las concepciones religiosas de mis padres. Mi padre, un católico "convaleciente", como él mismo se define, siente una *muy* fuerte aversión a la religión, en particular al catolicismo. Mi madre, por su parte, es extremadamente espiritual y ha abrazado toda clase de sistemas de creencias, desde el cristianismo hasta el budismo y la "espiritualidad", y todo aquello que a uno pueda ocurrírsele. Creo que esto me ha llevado a tener la mente abierta a diferentes formas de religión, pero también me priva de certeza sobre qué es "bueno" y qué es "malo" o incluso qué es real y qué no».

Brieze, la hermana de Marlia, creció en este mismo hogar y durante años mantuvo opiniones análogamente ambivalentes. Aunque aquel hogar no carecía de inquietudes espirituales («mi madre siempre daba gracias antes de comenzar la comida familiar con las palabras: "Madre celestial, Padre celestial"»), las intensas experiencias que Brieze vivió en la facultad de medicina la obligaron a buscar amarras más recias:

> «A medida que fui teniendo mayor contacto con pacientes, comencé a encontrar mucho más sufrimiento. Ser testigo del tránsito de tantas personas de esta vida a la otra, día tras día, tiene algo de especial. La intensidad de las experiencias que compartía hizo surgir en mí el deseo de reservarme más tiempo a la semana para reflexionar específicamente sobre mi fe y mi espiritualidad».

Empujada por esta necesidad de mayor equilibrio, Brieze comenzó por primera vez a asistir semanalmente a servicios religiosos. Descubrió que de hecho anhelaba que llegara ese momento de la semana, en especial para estar al lado de otros cristianos activos con valores compartidos y preciados. Conoció también a personas creyentes que vivían sus vidas en modos que ella respetaba y admiraba. «He encontrado una iglesia en Nueva York que realmente me encanta –escribe–. Se llama Hillsong. Es una iglesia no confesional, y cada celebración parece más profunda e inspiradora que la anterior». Hoy, Brieze se considera cristiana:

> «Mi fe me proporciona un ancla y una luz orientadora en momentos de gran soledad e incertidumbre. Como tan bellamente dice el papa Benedicto XVI, "en la vida he tenido momentos de gozo, pero también otros en los que sentía que el Señor estaba durmiendo". En los momentos gozosos, mi fe potencia mi ya rica conciencia de abundancia, amor y conexión con mi comunidad y con el mundo. Me asienta sobre aquellos valores conforme a los cuales he decidido vivir mi vida, incluso cuando me enfrento a la tentación o la frustración. Y me ayuda a continuar recorriendo la senda que sé que es la adecuada para mí, día tras día.

Después de todo, como decía Martin Luther King: "Fe es dar el primer paso, aun cuando no veas toda la escalera"».

Pero es importante percatarse de que la fe no ha *hecho* a Brieze mejor, ni siquiera buena. Más bien, la ha ayudado a arreglárselas en momentos de estrés, así como a perseverar en la conducta que deseaba. Jay Fisk habla análogamente de una «voluntad de bien» que se manifiesta en creyentes e increyentes por igual:

«He trabajado con víctimas de violencia doméstica, gentes sin hogar, personas con discapacidades psíquicas y físicas, prostitutas, adolescentes huidos de casa y muchas otras personas "infravaloradas". He conocido muchas, muchas personas que realizan un trabajo asombroso y se enfrentan a las luchas diarias con el Espíritu de Dios resplandeciendo en sus rostros. Muchos de esos trabajadores han abandonado la Iglesia y otros muchos no, pero creo que todas las personas que llevan a cabo la obra de Dios son administradores o fideicomisarios de Dios, con independencia de que se consideren cristianos o judíos, creyentes o ateos».

***

Al entrevistar en el curso de los últimos meses a todos mis parientes vivos y reflexionar sobre las sinceras creencias de mis abuelos, afloraron en mí una serie de convicciones. Por una parte, estoy convencido de que la Iglesia católica podría y debería desempeñar un papel destacado a la hora de ofrecer orientación, esperanza, fe y alegría a un mundo muy afligido, aún injusto y demasiado sobrecogido por la angustia. Al mismo tiempo me percaté de que en realidad hoy ocurre lo contrario. Sin un cambio de dirección, la Iglesia devendrá casi ineludiblemente más marginal, cada vez más estridente, alienadora y es posible que hasta una fuente de grave daño. En tal caso, mis hijos y otros parientes que quizá todavía podrían hacerse católicos serán empujados en otras direcciones. A pesar de las energías y los evidentes deseos del papa Francisco, de los dos rumbos posibles, este parece el más probable.

En el texto que escribió para preparar el portentoso proceso sinodal que está iniciándose, el cardenal Walter Kasper escribe: «Esta es la crisis que estamos viviendo. El evangelio del matrimonio y de la familia ya no es comprensible para muchos y se ha sumido en una profunda crisis. Son muchos los que consideran que en su situación es algo que no puede vivirse. ¿Qué hacer? Las bellas palabras por sí mismas sirven de poco» (*El evangelio de la familia*, Sal Terrae, Santander 2014, 46).

Si la precedente exposición de las experiencias reales de vida de los Keeley y los Malette en el curso de cuatro generaciones significa algo, una serie de acciones específicas podrían servir de ayuda:

1. *Permitir a católicos divorciados como la tía Mary, Mich y Chris y otras divorciadas y divorciados de buena voluntad participar plenamente en la vida de la Iglesia, incluido el sacramento de la eucaristía*. Resultaría incomprensible que el sínodo no aprobara la política de posibilitar a católicos fieles, anhelantes de los sacramentos y con limitada responsabilidad en sus divorcios, la bendición de la sagrada comunión. Negar ese visto bueno equivaldría a reafirmar una política que contradice la amplitud y profundidad de

la misericordia divina. También convencería a miles y miles de vacilantes y todavía indecisas personas con inquietudes espirituales y cristianos en ciernes de que la Iglesia católica de Roma es sencillamente demasiado inflexible e implacable para sus sensibilidades.

2. *Anunciar un mensaje más acogedor y ofrecer abrigo seguro a todos los homosexuales y parejas homosexuales de buena voluntad, como Mark y Jay, Ric y Rhey*. El mundo se sorprendió positivamente cuando el papa Francisco, en referencia a los homosexuales, dijo no hace mucho: «¿Quién soy yo para juzgar a nadie?». Demasiada gente se ha acostumbrado a la idea de que juzgar es *todo* lo que la Iglesia hace. Las acciones concretas para acoger en la comunidad católica a homosexuales activos como Mike no solo propiciarían el regreso de numerosos varones y mujeres homosexuales creyentes, sino que también ayudaría a sus parientes –incluidos sobrinas y sobrinos como Marlia, Brieze, Julian y Calum, y también yo mismo– a creer en la universalidad del mensaje y de las intenciones de la Iglesia. El verdadero amor no puede ser malo. En cambio, el odio siempre es malo.

2. *Atender todas las necesidades reales de las mujeres*. A diferencia de Denise Keeley, Mary Kit renunció conscientemente a tener más hijos antes de que su vida se viera en peligro. Al igual que la mayoría de las mujeres sensatas, Mary Kit era quién mejor sabía cuántos hijos podían criar adecuadamente ella y su marido Bill. Como con razón señala Carol, tratar a las mujeres como máquinas reproductoras es una forma de misoginia institucionalizada. Es también una actitud cada vez más equivocada en un mundo que necesita más médicas, abogadas, maestras, mujeres líderes *y* madres. Una política que en la práctica deja a los progenitores cariñosos expuestos a traer al mundo criaturas de las que no pueden ocuparse debidamente es en verdad insensata. El control de la natalidad bien utilizado podría conciliarse con una cultura de la vida (incluida la vida de la madre, algo que es muy importante) e integrarse en una solución integral y viable a la pobreza.

4. *Reconocer que a las mujeres –tanto laicas como religiosas– no se les ha permitido ni permite asumir papeles y responsabilidades en la Iglesia proporcionales a sus capacidades y a su devoción creyente*. Hay una profunda lección que extraer de la polémica con la Conferencia de Superioras de Congregaciones Religiosas [*Leadership Conference of Women Religious*, LCWR], una polémica en la que se han visto involucradas tanto nuestras queridas dominicas de Adrian como la congregación de la tía Sue, las hermanas de los Sagrados Nombres de Jesús y María. Esa lección es la siguiente: es necesario confiar en las mujeres, escucharlas, valorarlas, respetarlas y honrarlas. Allí donde ellas están, el mundo deviene un lugar más lleno de amor, más justo, más equilibrado y más sabio. El irrespetuoso trato dado a las dominicas de Adrian y a otras religiosas ha llevado a mi padre a dudar de su Iglesia y definirse como católico no practicante[10]. Y a la tía Sue le ha infligido un daño inefable. Para ser sabia, universal y semejante a Dios, la Iglesia necesita tener más mujeres entre sus responsables.

5. *Practicar verdadera humildad y realizar auténtica penitencia por las transgresiones del pasado*. La Iglesia tiene mucho trabajo que hacer si desea recuperar algo de la autoridad moral que ha perdido en las últimas décadas. Los pecados de orgullo, gula, pereza, lujuria, envidia, ira y avaricia resultan manifiestos tanto *dentro* como *fuera* de la Iglesia. La Iglesia debe predicar con el ejemplo. No hacerlo así da alas a los cínicos y los malevolentes.

6. *No atacar los descubrimientos, virtudes y posibilidades de la ciencia; alabarlos cuando contribuyen genuinamente al progreso de la condición humana*. En la *Gaudium et spes* se lee: «El remedio del ateísmo hay que buscarlo en la exposición adecuada de la doctrina y en la integridad de vida de la Iglesia y de sus miembros» (n. 21). Totalmente cierto. Un reconocimiento más pleno de los abismos que reiteradamente se han abierto entre las fronteras de la ciencia y las doctrinas comunes de la Iglesia ayudaría también a que personas como Paul Malette y Larry Keeley recuperaran el respeto por la fe en la que nacieron. La intrincada mecánica y las extraordinarias promesas de la biología, la física y la química son creación de Dios en no menor medida que los milagros de la tía Rita.

7. *Por último, y sobre todo, no olvidar a los niños*. «Si pudiera hablar con el papa –escribe la prima Mich–, le diría que si no salimos con mayor decisión al encuentro de los jóvenes, los vamos a perder a todos. Ellos son nuestro futuro. Las personas abandonan la Iglesia porque no ven que esta tenga algo que ofrecerles. Debemos hacer más por transmitir a nuestros hijos e hijas las creencias que profesamos y ayudarles a comprender por qué son tan importantes».

¿Qué sentido encontrarán en último término a sus vidas las futuras generaciones de los Keeley, los Malette, los Ludowe, los McGrath, los Chauvin, los Thomson, los Barry, los Biswas, los Christensen, los Bory, los Flanagan y otros? ¿Les proporcionará la Iglesia orientación positiva, inspiradora y realizable? ¿O los distanciará de ella con doctrinas estériles, inflexibles e inaccesibles y conductas contradictorias que los empujen a otros sistemas de creencias? La respuesta a estas decisivas preguntas está ahora en manos del sínodo. Pido fervientemente que el Espíritu Santo y el amor puro ayuden a los padres sinodales a descubrir y promover la voluntad de Dios.

***

En la página siguiente se ofrece una representación gráfica del proceso de diversificación narrado en este capítulo. He aquí la clave para los símbolos gráficos empleados en el diagrama:

CLAVE PARA LOS SÍMBOLOS

Relaciones

Matrimonio católico | *Matrimonio mixto* | *Pareja divorciada* | *Unión homosexual*

Personas

CP *Católico practicante*

NP *Católico no practicante*

Cristiano

Judío

Aún en búsqueda

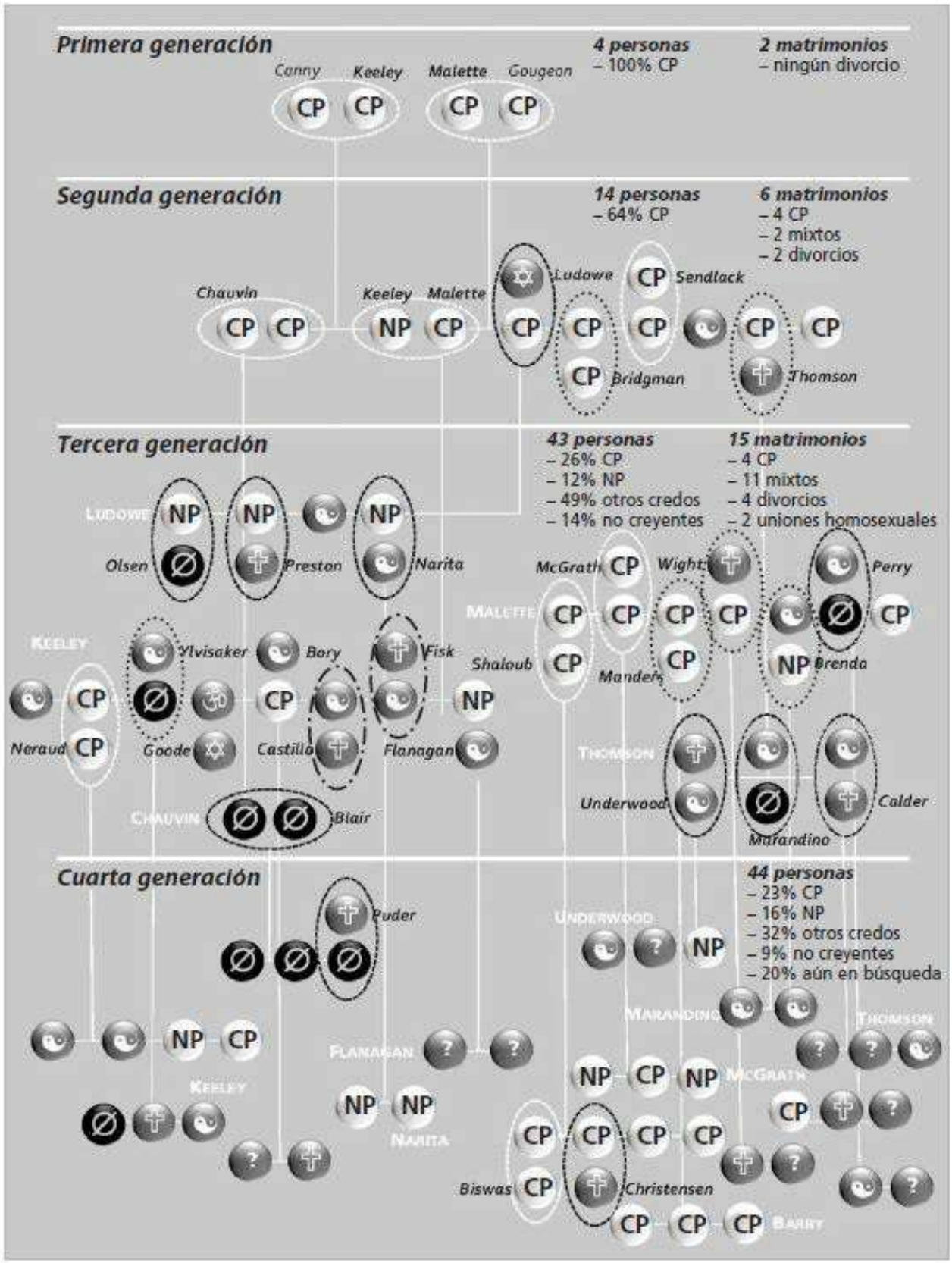
Persona espiritual

Budista

Agnóstico o ateo

LA DIVERSIFICACIÓN DE UNA FAMILIA CATÓLICA EN CUATRO GENERACIONES

TERENCE KEELEY • JUNIO 2014



1. Según la enseñanza católica, toda relación sexual fuera del matrimonio heterosexual que no sea procreadora *a la vez que* unitivaes «gravemente pecaminosa». Se condenan las relaciones prematrimoniales, el control de la natalidad, la masturbación, las relaciones sexuales puramente unitivas entre cónyuges y todos los actos homosexuales. Aunque se considera aceptable la atracción homosexual, toda actividad homosexual es calificada de «intrínsecamente desordenada». A pesar de ello, encuestas recientes muestran que el 82% de los católicos estadounidenses no consideran inmoral el control de la natalidad y una clara mayoría está a favor del matrimonio civil de personas del mismo sexo.

2. En mayo de 2014, el arzobispo Silvano Tomasi informó a un comité de las Naciones Unidas que entre 2004 y 2013 ochocientos cincuenta y ocho sacerdotes habían sido suspendidos y privados de las licencias sacerdotales y otros dos mil quinientos setenta y dos castigados por abusos sexuales a menores. El arzobispo Tomasi afirmó también que la Iglesia ha abonado dos mil quinientos millones de dólares a algunas de las víctimas de estos delitos.

3. Con el tiempo, Mallet se convirtió en Malette. En 1802, el abuelo de mi abuelo contrajo matrimonio con Marie-Rose, sin apellido, en Rigaud (Quebec), al otro lado del río Ottawa, donde habitaban los mohicanos. Hector y sus descendientes son considerados franco-canadienses.

4. Para un diagnóstico religioso de las cuatro generaciones de nuestra familia, véase el diagrama que se incluye al final del capítulo. A los distintos parientes se les pidió que eligieran su actual afiliación religiosa o sistema de creencias de entre la siguiente lista: 1) católico practicante; 2) católico no practicante; 3) protestante; 4) cristiano; 5) judío; 6) persona espiritual; 7) agnóstico; 8) ateo; 9) budista; y 10) indeciso pero todavía en proceso de búsqueda. Para los ya fallecidos, se recurrió a una estimación realizada por los más cercanos a ellos en el momento de su muerte. También se indican los divorciados y los convertidos al catolicismo.

5. El hermano de Frank Chauvin, Bob –o sea, el cuñado de Irene–, se ordenó sacerdote basiliano. Bill creció como devoto católico, involucrándose a fondo en la fe de sus abuelos y sus padres. Con el tiempo, sin embargo, conductas hipócritas de laicos y personas consagradas por igual alejaron a Bill de la Iglesia y del concepto de cristianismo más en general. Mi primo Bill Chauvin se caracteriza hoy a sí mismo como agnóstico, al igual que su mujer Barb y sus tres hijos: Mark, Jeff y Scott.

6. Larry, en su condición de asesor de innovación, ha sido requerido en tres ocasiones por la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días para que les ayude a renovarse. Larry señala que la Iglesia católica expresa cierto orgullo por tener un ciberportal en funcionamiento y un solo canal de televisión por satélite. En contraste, los mormones poseen tres satélites, además de cientos de cadenas de televisión y emisoras de radio globales por todo el mundo.

7. Cuando escribo estas líneas, la lucha por matricular a Christophe Armitage en la Escuela María Reina de la Paz prosigue. Cuando los Armitage se ofrecieron a pagar todos los gastos adicionales que su hijo pudiera generar, se puso de manifiesto que las limitaciones materiales no eran el problema.

8. Caroline trabaja para *Solutions for Poverty*, una ong que busca soluciones público-privadas para personas económicamente desfavorecidas del mundo entero. Sophie ha enseñado inglés en México, tanto a alumnos normales como a alumnos con necesidades especiales, y también ha trabajado con mujeres maltratadas. Juliette acaba de regresar de una estancia como voluntaria del Peace Corps en Guinea (África), donde ha enseñado matemáticas y realizado trabajo de incidencia política (*advocay work*) a favor de las mujeres.

9. El padre Theodore Hesburgh concelebró nuestra boda in Nyon (Suiza). Bernard y Joan Bory permitieron a su hija que contrajera matrimonio con un católico. Bernard es descendiente de Guillermo de Orange y de un antiguo linaje de hugonotes perseguidos. También Joan procede de un honroso linaje de protestantes holandeses. Los católicos no fueron especialmente amables con los antepasados de mi mujer.

10. Mi padre escribió recientemente: «Ahora que me acerco al final de mi vida, mi fe se ha debilitado. Y no me siento a gusto con ello. Mis sentimientos respecto a la Iglesia católica son contradictorios. Quiero tener ese cálido sentimiento que experimentaba a menudo de niño cuando escuchaba hablar de Dios a mis monjas y sacerdotes favoritos: la seguridad que ello proporciona, el Padre afectuoso que siempre comprende y perdona».

Los autores

AUGUSTIN, GEORGE

Doctor en teología; catedrático de teología dogmática y fundamental en la Escuela Superior de Filosofía y Teología de Vallendar; fundador y director del Instituto de Teología, Ecumenismo y Espiritualidad «Cardenal Walter Kasper»; acompaña espiritualmente a sacerdotes en la diócesis de Rottemburgo-Stuttgart (Alemania).

GRAULICH, MARKUS

Doctor en derecho canónico; catedrático de cuestiones fundamentales e historia del derecho canónico en la Universidad Pontificia Salesiana en Roma.

KASPER, WALTER

Doctor en teología y cardenal de la Iglesia católica; presidente emérito del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos en Roma; anteriormente, catedrático de teología dogmática en la Universidad de Tubinga y obispo de la diócesis de Rottemburgo-Stuttgart (Alemania).

KAVENY, CATHLEEN

Doctora en leyes y en filosofía; catedrática de derecho y teología en el Boston College (Estados Unidos).

KEELEY, TERRENCE

Director ejecutivo y presidente de Official Institutions Group en BlackRock, Nueva York (Estados Unidos).

KOCH, KURT

Doctor en teología y cardenal de la Iglesia católica; presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos en Roma; anteriormente, catedrático de teología dogmática y ciencia litúrgica en la Facultad de teología de Lucerna y obispo de la diócesis de Basilea (Suiza).

KRAFFT, THOMAS

Filósofo y publicista, Múnich.

LAUERER, MICHAEL

Ayudante científico y doctorando en el Instituto de Gestión Médica y Ciencias de la Salud de la Universidad de Bayreuth; portavoz del grupo de trabajo «Medicina, ética y antropología» y miembro del grupo de investigación «Priorización en la

medicina» de la Fundación Alemana de Investigación Científica (*Deutsche Forschungsgemeinschaft*, DFG).

MARX, REINHARD

Doctor en teología y cardenal de la Iglesia católica; presidente de la Conferencia Episcopal Alemana; arzobispo de Múnich y Freising.

MIETH, DIETMAR

Doctor en teología; catedrático emérito de ética teológica y ética social en la Universidad Eberhard Karl de Tubinga.

MÜLLER, GERHARD LUDWIG

Doctor en teología y cardenal de la Iglesia católica; prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe en Roma.

NAGEL, ECKHARD

Doctor en medicina, filosofía y teología (*honoris causa*); director médico y presidente de la junta directiva de la Clínica Universitaria de Essen; director gerente del Instituto de Gestión Médica y Ciencias de la Salud de la Universidad de Bayreuth; miembro del Consejo de Ética de Alemania; miembro de la presidencia de las Jornadas Evangélicas Alemanas (*Deutscher Evangelischer Kirchentag*).

NOTHELLE-WILDFEUER, URSULA

Doctora en teología; catedrática de doctrina social cristiana en la Facultad de teología de la Universidad Albert Ludwig de Friburgo de Brisgovia (Alemania).

SCHMIDT, ISABEL

Doctora en ciencias políticas; consejera académica en el Instituto de Gestión Médica y Ciencias de la Salud de la Universidad de Bayreuth; portavoz del grupo de trabajo «Prevención y fomento de la salud».

SCHOCKENHOFF, EBERHARD

Doctor en teología; catedrático de teología moral en la Universidad Albert Ludwig de Friburgo de Brisgovia (Alemania); miembro del Consejo de Ética de Alemania.

SCHÖNBORN, CHRISTOPH

Doctor en teología y arzobispo de Viena.

SÖDING, THOMAS

Doctor en teología; catedrático de Nuevo Testamento en la Universidad del Ruhr en Bochum; miembro de la Academia de las Ciencias de Renania del Norte – Westfalia y de la Comisión Teológica Internacional del Vaticano.

WEIMANN, RALPH

Doctor en teología y profesor invitado en el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum de Roma.

Títulos originales de los capítulos

Los textos del presente libro se toman de los volúmenes:

GEORGE AUGUSTIN – INGO PROFT (EDS.), Ehe und Familie. *Wege zum Gelingen aus katholischer Perspektive*, Herder, Freiburg i.Br. 2014, 480 páginas.

GEORGE AUGUSTIN – RAINER KIRCHDÖRFER (EDS.), Familie. *Auslaufmodell oder Garant unserer Zukunft?*, Herder, Freiburg i.Br. 2014, 602 páginas.

«Vorwort» (= Prólogo), en *Ehe und Familie*, 9-141.

1. «Die Zukunft der Familie: Anthropologische Grundlagen und etische Herausforderungen», en *Familie*, 69-82.

2. «Verändert die moderne Medizin unser Familienbild?», en *Familie*, 83-98.

3. «Familien gerecht werden im 21. Jahrhundert. Christlich-sozialetischen Perspektiven», en *Familie*, 114-129.

4. «Gedanken zur Wirklichkeit und Sakrament», en *Ehe und Familie*, 199-215.

5. «Ganz anders als gedacht? Ehe und Familie im Kirchenrecht», en *Ehe und Familie*, 177-186.

6. «Die Ehe – "ein wahres und eigentliches Sakrament des neuen Bundes"», en *Ehe und Familie*, 89-107.

7. «Zum Verständnis des sechsten Gebotes heute. Gedanken zum Gelingen der Ehe», en *Ehe und Familie*, 109-119.

8. «Gottes Kinder in Gottes Familie. Neutestamentliche Modelle und Impulse», en *Familie*, 264-279.

9. «Die Zukunft der Familie aus christlicher Sicht», en *Familie*, 181-198.

10. «Entziehe dich nicht deinen Verwandten! (Jes 58,7). Überlegungen zur grundlegenden Bedeutung der Familie aus der Perspektive der katholischen Kirche», en *Familie*, 199-214.

11. «Heilige Familie: Urbild und Kraftquelle der christlichen Familie als Hauskirche», en *Familie*, 215-236.

12. «Die Familie als Keimzelle für die Erneuerung des Glaubens», en *Ehe und Familie*, 465-477.

13. «Fünf Aufmerksamkeiten aus der Perspektive der Seelsorgers. Zur Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene», en *Ehe und Familie*, 367-376.

14. «Gelinge und Misslingen in Liebe und Ehe. Ein Plädoyer für den angemessenen Umgang mit irreversiblem Scheitern und mit Neuanfängen», en *Ehe und Familie*, 219-243.

15. «Mercy, Justice, and Law: Can Legal Concepts Help Foster New Life?», en *Familie*, 298-326.

16. Traducido del original inglés: «The Devolution of an American Catholic Family. From Piety to Pluralism in Four Generations» (versión alemana: «Die Entwicklung einer katholischen amerikanischen Familie. Vom Frömmigkeit zur Pluralität in vier Generationen», en *Ehe und Familie*, 321-347.

Índice

Portada 2

Créditos 3

Prólogo 4

Primera parte: Matrimonio y familia. Una realidad en proceso de cambio 9

Capítulo 1: El futuro de la familia. Fundamentos antropológicos y retos éticos. Eberhard Schockenhoff 10

1. Síntomas de la crisis de la familia 10

2. La importancia de la familia referida al matrimonio 13

3. El futuro de la familia 14

4. La protección de la familia como tarea social 16

5. La aportación de la Iglesia al éxito del matrimonio y la familia 17

Capítulo 2: ¿Está la medicina moderna cambiando nuestra imagen de familia? Michael Lauerer, Eckhard Nagel e Isabel Schmidt 20

1. ¿Qué tienen en común el descenso de la natalidad ocasionado por la píldora y la fecundación artificial? 21

2. ¿Puede la imposición de límites estrictos a la medicina reproductiva proteger valores sociales? 22

3. ¿Quién es mi padre? ¿Quién es mi madre? 24

4. ¿Es posible detener el reloj biológico? 26

5. ¿Niños a la carta? 27

6. Consideraciones finales 28

Capítulo 3: Hacer justicia a las familias en el siglo XXI. Perspectivas de ética social cristiana. Ursula Nothelle Wildfeuer 31

0. Introducción: Familia – Sociedad – Iglesia 31

1. La familia en el discurso social y político. Cuestiones ético-sociales 32

a) La familia en el futuro. Sobre la problemática demográfica 33

b) ¿Las familias perdedoras? Sobre la problemática estructural 34

c) ¿Las familias como factor económico? Sobre la problemática de la política familiar 35

2. La familia en el discurso de valores. Fundamentos ético-sociales 36

a) «Sustancia» de la familia 36

b) Importancia y tareas de la familia para la sociedad 36

3. Familia y discurso operativo. Opciones ético-sociales 37

a) Hacer posible la libertad. Fortalecer a la familia en su identidad 37
b) Realizar la justicia. Participación para las familias 38
c) Cambiar la mentalidad. Posibilidades de elección para las familias 39
4. Conclusión. Justicia para las familias en responsabilidad social y eclesial 40
Segunda parte: Matrimonio y familia. Desde la mirada de la fe 43
Capítulo 4: Pensamientos sobre realidad y sacramentos. Thomas Krafft 44
1. El sacramento como signo mundano 45
2. La imagen cristiana del hombre 47
3. Los sacramentos 49
4. El sacramento del matrimonio 50
5. Faltar a la palabra 51
6. La parábola de los talentos 54
7. Consideración conclusiva 55
Capítulo 5: ¿Totalmente distinto de como se piensa? Matrimonio y familia en el derecho canónico. Markus Graulich 57
1. La peculiaridad del derecho canónico 57
2. El derecho matrimonial del Código en vigor 58
a) Alianza, contrato y sacramento 58
b) El consenso matrimonial 59
c) Otros acentos personales del derecho canónico matrimonial 60
d) La preparación al matrimonio 60
3. La familia en el derecho canónico 61
4. Sinopsis 62
El matrimonio 65
Capítulo 6: El matrimonio: «verdadero y propio sacramento de la nueva alianza». Gerhard Ludwig Müller 66
1. La ontología del símbolo y la crisis de la sacramentalidad 66
2. El cuerpo humano, el símbolo originario 66
3. La diversidad de símbolos en la vida del ser humano 68
4. El sacramento del matrimonio 69
5. El testimonio bíblico sobre el matrimonio 70
6. La teología de la alianza y el sacramento del matrimonio 73
7. Reflexiones antropológicas y sacramentológicas 74
8. Observaciones de teología moral 76
9. La fe y el sacramento del matrimonio 77

Capítulo 7: Para entender el sexto mandamiento hoy: Pensamientos para tener éxito en el matrimonio. George Augustin 80
1. Un tema antiquísimo de la humanidad 80
2. Idea bíblica del adulterio 82
3. Liberación para la verdadera libertad 83
4. Capacitación para el amor y la fidelidad irrevocables 84
5. Experiencia límite como lugar de experiencia existencial de la fe 86
6. Ánimo para el amor confiado en la gracia de Dios 87
La familia 88
Capítulo 8: Hijos de Dios en la familia de Dios. Modelos e impulsos del Nuevo Testamento. Thomas Söding 89
1. Buenos comienzos: amor conyugal y amor divino 89
2. Buenos ejemplos: símbolos e historias 90
3. De buena esperanza: Isabel y Zacarías 91
4. Buena nueva: María y José 92
5. Buena compañía: los apóstoles y sus mujeres 94
6. Buenos contactos: Timoteo y su familia 94
7. Buenas relaciones: Prisca (Priscila) y Áquila 95
8. Buenas casas: bellas mansiones y puertas abiertas 97
Capítulo 9: El futuro de la familia desde la perspectiva cristiana. Walter Kasper 100
1. La nueva situación como desafío 100
2. Los mandamientos como indicadores de una vida recta 101
3. Sentido y modelo bíblico de la familia 102
4. Bendición y promesa de Dios para la familia 104
5. Proyecto de cara al futuro: la familia como Iglesia doméstica 107
Capítulo 10: «¡No te despreocupes de tus parientes!» (Is 58,7). Reflexiones desde la perspectiva de la Iglesia católica sobre la fundamental importancia de la familia. Reinhard Marx 113
1. «¡No te despreocupes de tus parientes!» 113
2. ¿Qué mirada a la familia? 114
3. ¿Qué ideal de familia? 115
4. El matrimonio y la familia para el individuo 116
5. El matrimonio y la familia para la sociedad 119
6. El matrimonio y la familia para la Iglesia 121
7. Perspectivas 122
Capítulo 11: La Sagrada Familia. Modelo y fuente de energía católica de la

familia cristiana como Iglesia doméstica. Kurt Koch
1. El problema de la familia como problema del ser humano 124
2. Realidad creada y misterio de salvación 126
3. Familia natural y gran familia de Dios 128
a) Belén y Nazaret como modelos 128
b) La Sagrada Familia como comunidad en la voluntad de Dios 129
c) Familia de Jesús bajo la cruz 131
d) Jesús reúne la nueva familia 133
e) Iglesia como familia y familia como Iglesia doméstica 134
4. La familia cristiana como escuela de la vida y de la fe 135
Capítulo 12: La familia como célula germinal para la renovación de la fe. Ralph Weimann 138
1. La familia, con viento en contra en la política social 138
2. El «efecto Francisco» 139
3. La imagen cristiana de la familia 140
4. La fe como luz para la familia 141
a) Familia y relación con Dios 142
b) Familia y profesión de fe 143
c) Familia y testimonio 143
Tercera parte: Matrimonio y familia. Desafíos pastorales 148
Capítulo 13: Cinco recordatorios desde la perspectiva del pastor de almas. Sobre la pastoral de los fieles divorciados y vueltos a casar civilmente. Christoph Schönborn 149
1. ¿Quién es misericordioso con los niños? 151
2. Los que se quedan solos, olvidados por regla general 152
3. ¿Se ha afrontado la historia de culpa? 153
4. Los cónyuges fieles, ¿ignorados? 153
5. En conciencia ante Dios 154
Capítulo 14: Éxito y fracaso en el amor y el matrimonio. Alegato en favor de una forma adecuada de abordar el fracaso irreversible y los nuevos comienzos1. Dietmar Mieth 157
1. Los planes de vida pueden malograrse, pero existe una profecía de éxito que va más allá 158
a) Del fracaso forma parte una noción de éxito 160
b) De la experiencia de fracaso forma parte con frecuencia una impenetrabilidad última del «porqué» 161

c) De la experiencia de fracaso forman parte sentimientos de culpa, en ocasiones precisos, pero con frecuencia también difusos 162
d) No hay dos experiencias de fracaso iguales 163
e) Nadie fracasa solo 163
f) El fracaso nunca se cura del todo, pero se puede vivir con él 164
2. Hay que asimilar las experiencias de fracaso, pero ¿cómo se logra eso? 164
a) La persona configura sus relaciones como un ser finito, limitado y falible 164
b) La vida puede crecer también sujeta a limitaciones 164
c) Las buenas cualidades y acciones resurgen después de una experiencia de contraste 165
d) La persona que se equivoca puede renacer del arrepentimiento 165
e) Aprender a sufrir 166
f) Solo poco a poco aprende la persona necesitada de salvación qué es lo que realmente importa 167
3. Nueva vida a partir del fracaso 167
a) Las situaciones de partida son diferentes 167
b) Las posibilidades son distintas 167
c) En cualquier caso, se trata de vivir de forma más consciente, de vivificar activamente la vida 168
d) Los nuevos caminos vitales después del fracaso plantean problemas con las normas sociales e institucionales 168
e) ¿Qué sentido tiene ante Dios la historia de fracaso de un matrimonio? 169
4. El sacramento del matrimonio, muerte y resurrección 170
Capítulo 15: Misericordia, justicia y derecho. ¿Pueden los conceptos jurídicos fomentar nueva vida? Cathleen Kaveny 176
1. La misericordia como nueva oportunidad 176
a) La misericordia es el principal atributo de Dios 177
b) La misericordia y la familia 178
2. Esbozar un camino hacia delante: perspectivas extraídas del derecho civil 180
a) ¿Es «adulterio» el término adecuado? 182
b) Definir el delito 183
c) Delitos continuados y delitos consumados 186
3. Discernir la intención del legislador: ¿qué dijo e hizo Jesús? 190
4. El paso siguiente: reflexiones sobre el matrimonio sacramental 194

piedad religiosa al pluralismo en cuatro generaciones Cathleen Kaveny 198

1. Nuestra Señora de la Asunción 199
2. Dudas, disenso y demonios 201
3. La prioridad del sínodo: las generaciones futuras 210

Los autores 218

Títulos originales de los capítulos 221